تيارات فلنفية جريدة

على عدالمعطى محد أستاذ بكلية الآواب رجامعة الايكتدييق واللعسطة البيام 1 / 574



بسم الله الرحمن الرحميم

تسارات فلسفيسة حديثة

تيارات فلسفية حديثة

اللكتور عمل عبد المعطى محمسد أستاذ الفلسفية وتاريخيها كلية الآداب ـــ جامعة الإسكسندرية



دار المعرفة الجامعية 1986

-7

مقسدمة

الفلسفة رواية طويلة ، ذات فصول كثيرة ، يبدأ الفصل الأول منها ف للاد اليونان ، حيث عمل مناخ الحرية السائد ، على ظهور الفلسفة .. حب الحكمة .. في القرن السادس قبل الميلاد ... دون أن تظهر في أي حضارة أخرى وأدت فيها الحرية ، وحبس فيها الفكر .

هناك ظهر طاليس وانكسيمانس وأنكسيماندريس ، وحاولوا تفسير الوحود المخارجي برده الى مبدأ مادي واحد ، وهناك ظهرت الفيثاغورية ومذهبها في العدد والنغم ، وعقيدتها في التناسخ ، وهناك ظهرت أفكار التغير والصيرورة والشات والسكون على يد هيراقليطس وبارمنيدس ، وأيد زينون مذهب استاذه بحججه الشهيرة ، وهناك ظهر فلاسفة محاولة التوفيق : امباذوقليس وعناصره الاربعة ، وانكساغوراس وأول حديث عن « العقل » ولوقيبوس وديموقريطس وفكرتهما السباقة الرائدة عن النظرية الذرية .

وهناك بدأت مرحلة أخرى ركز فيها الفكر الفلسفى نفسه على الانسان ، فاضحى هذا الاخير مركز الفكر الفلسفى ، ظهر السوفسطائيون وواجهه سقراط ، وقدم أفلاطون فلسفة مثالية متعالية ، وأعقبه أرسطو بفلسفة واقعيه جابت كل آفاق التفكير : الطبيعة والرياضة وما بعد الطبيعة والمنطق والسياسه والأعلاق والاقتصاد وعلم تدبير المنزل والشعر بصورة نسقية رائعة ... وأعقب ذلك مدارس ومذاهب اشهرها الأبيقورية والرواقية .

ويبدأ الفصل الثانى بمسألة الصلة بين الفلسفة والدين السماوى: اليهودية والمسيحية والاسلامية ... ووقف الناس من ذلك الموضوع أحد المواقف الثلاثه التالية: إما أن يقبلوا الفلسفة وينكروا الدين ، وإما أن ينكروا الفلسفة ويقبلوا الدين ، وإما أن يحاولوا التوفيق بينهما ، وفي حوار هذا الفصل ظهر فيلود اليهودى ، وأوغسطين وجون سكوت أريجنا وتوما الاكوينى ، والكندى والفاراني

وابن رشد وابن سينا وغيرهم . غير أننا سنقف وقفة خاصة عند العصور الوسطى المسيحية حتى نكوّن منظرا له شأنه وتأثيره في الفصول التالية .

بدأت الفلسفة حبيسة للدين وتابعة له عند القديس أوغسطين وتمثل ذلك في دعوته القائلة «امن كي تتعقل» ثم تقدمت الفلسفة خطوة نحو التحرر فصارت موازية للدين عند جون سكوت أريجنا القائل «بأن الفلسفة الصحيحة هي الدين الصحيح ، وأن الدين الصحيح هو الفلسفة الصحيحة ، وأن إلعقل السلم يؤدى إلى الايمان السلم » ، لكن الفلسفة تحررت أكثر عند توما الاكويني حيث نادى بعكس القديس أوغسطين بأن العقل له الأولوية على الايمان « تعقل كي تؤمن » . وبعد ذلك تحرر العقل نهائيا من سلطة الدين ، وعاد للفلسفة مناخ الحرية الذي سبق وأن ولدت فيه في العصر اليونالي .

يبدأ الفصل الثالث من هذه الرواية بالفلسفة الحديثة حيث نشهد تمهيدا له في شكل فلاسفة ظهروا في عصر النهضة وبعده مباشرة: روجر بيكون، وفرنسيس بيكون وتوماس هوبز لكى تبدأ كا اتفق الجميع بالفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت.

ويسعدنا سعادة غامرة أن نقدم في كتابنا هذا « التيارات الفلسفية الحديثة » الفصل الثالث من تلك الزواية الطويلة : رواية الفلسفة . بدأناه بحديث عن الفكر الفلسفى الآلي المادى عند الفيلسوف الاتجليزى توماس هوبز ، ثم اعقبنا ذلك بفصل عن فلسفة الشك واليقين عند الفيلسوف الفرنسى رينيه ديكارت وهي في جملتها فلسفة عقلية ، ثم خصصنا الفصل الثالث للفيلسوف الاتجليزى جون لوك وفلسفته التجريبية ، وانتقلنا منه الى فيلسوف وحدة الوجود باروخ اسبينوزا ، أما , جواتفريد وليم ليبنتز فلقد عرضنا فلسفته التى ترتكز على فكرة «الموناد » بشيء من الاسهاب ، وبينا انها فلسفة توفيقية جمع فيها ليبنتز عقلانية ديكارت الى تجريبية لوك ، ومثالية أفلاطون الى واقعية أرسطو .

ولقد عرضنا فى الفصل السادس من هذا الكتاب لفسلفة جورج باركلى التى عرفت باسم « الفلسفة اللامادية » فعرضنا لموقف باركلى من وجود عاء الأجسام ، وموقفه من طبيعة العالم ، والموقف من الافكار ، ونظريته عن العالم المنظور ، ورأيه فى النفس ، والوجود الالمى ، ثم قدمنا نقدا مناسبا لفلسفة باركلى مركزين على وجهة نظر جورج ادوارد مور فى هذا الصدد .

أما جان جاك روسو فلقد عقدنا له الفصل السابع لدراسة مذهبه وفلسفته ، بدأنا هذا الفصل بنبذة عن عصره وحياته وملاع شخصيته ، ثم انتقلنا الى نظريات روسو السياسية والاخلاقية والدينية .

واختتمنا كتابنا هذا بفصل عقدناه للحديث عن سورين كيركجارد مؤسس الوجودية المسيحية ، وهو قد أتى بفلسفة تناهض فلسفة هيجل ، وتركز على اللذات المشخصة ، وعلى المفارقة التي تفر من العقل ، وتهرب من المنطق .

ليست هذه كل شخصيات الفلسفة الحديثة ، لكنها أهمها ، أو على الأقل غاذج ممثلة لها ، فتحن نجد هنا من هو آلى الاتجاه « هوبز » ومن هو غائى وروحى الموقف « بالركلي » ، كا نجد هنا من هو عقلى الاتجاه « ديكارت » ومن هو تجريبي المذهب « جون لوك » . كا نجد من ينادى بوحدة وجود لا تقبل اى فردية أو تشخيص « اسبينوزا » ومن ينادى باللهاتية والفردية المشخصة « كوركجارد » . كا نجد من ينادى بالحرية والتعاقد والارادة العامة « جان جاك روسو » ومن ينادى بالضرورة والحتمية « اسبينوزا » .

واخيرا نجد من ينادى باتجاه واحد محدد (هوبز ، ديكارت ، لوك) ، ومن ينادى بالتوفيقية « ليبنتز » . غير أن ذلك لا يعنى عدم وجود فلاسفة آخرين يمثلون نماذج مباينة عن تلك التي ذكرناها آنفا ، أو كانت لهم تأثيراتهم الكبيرة على مسار التراث الفلسفى نخص منهم هيوم وكانط وهيجل وفيتشة

وغيره ، مما لا يحتمل الكتاب بشكله وحجمه الحالى أن يتحمله . لذا فنحر نأمل أن تخصيص فصولا أخرى لتلك التيارات الحديثة أو تحديد جزء خاص ٣ في المستقبل بإذن الله

آمل أن يحقق هـذا الكتاب الهدف المرجو منه ، والله ولي التوفيق

تحزيرا في ۱۹۸۳/۱۱/۱۸

دكتور على عبد المعطى محمد استاذ الفلسفة وتاريخه كلية الآداب ـــ جامعة الاسكندريه

محستويات الكتاب

الصفحة	ع	الموضو
j		المقدما
4	محتويات الكتاب	
	الفصل الأول	
	توماس هبهبتر	
٣	فكره وفلسفته	الولا :
. દ	الاتجاه المادي عند هويز	
٥,	المعرفة إحساس	
4	الفكر الفلسفي السياسي عند هوبز	ثانيا :
	الغصسل الخاف	
	هنیه دیگارت	
44	ديكارت عصره وحياته ومؤلفاته ومنهجه	أولا :
44	1 _ عصــره	•
T1	ب ـــ حياته	
۳٥	حـ ــــ مؤلفاته	
77 - 27	د ــ منهجــه	
٤٣	النسق الغلسفي الديكارق	ثانيا∙:
٤٣	أ ـــ الشك المنهجي عند ديكارت	
٥.	ب من الشك ألى اليقين الأول	•
٥٩	جـ ـــ اليقين الثانى : اثبات وجـود الله	

70	د ــ اليقين الثالث : العالم كامتداد هنـــ سي	
79	هـ ــ الحتمية في الجال الطبيعي	
٧٣	مشكلة الجوهر عند ديكارت	: स्रीप्त
YA	أولا: الجوهر الالمي	
٨٠	ا ثانيا : الجوهر الروحي	
۸۳	ثالثا : الجوهر المادى	
	الفصيل الخالث	
	جسون لسوك	
. 	جـون لوك : حياته ومؤلفاته وفلسفته	أولا :
A4 .	١ حياته وشخصيته	•
۹.	٧ — مؤلفاته	
41	۳ فلسفته	
1.8	فلسفته ومشكلة الجوهر	ثانيا :
1.7	١ – الجوهر بصفة عامة	-
11.	۲ – الجواهر الجزئية	
114	٣ تعليق ونُقد	
۱۲۳	الفكر الفلسفى السياسي عند لوك	네바
1 £ 1	الاخـلاق عند لـوك	رايما :
120	: فلسفة لـوك التربوية	خامسا

الفصــل الرابــع بــاروخ امــــبينوزا

171	حياته ومؤلفاته	أولا :
170	مشكلة الجوهر عند اسبينوزا	ئانيا :
141	الحرية الالهية والحرية الانسانية	: धि
148	۱ – تقىدىم	
197	٢ – الحرية الالمسية	
•	٣ - ألحرية الانسانية	
*11	فلسفة السيامسة عند اصبينوزا	رايعا :
•	الفصــل الحامس	
	لينستز	
***	عصـره وحياتـه ومؤلفاته	أولا :
729	المونساد : طبيعته وطوائفه	ثانيا:
707	الكلمة ومعناها	
Tot	الموناد وطبيعته	
***	طوائف المونادات	
770	المذَّهب الحيوى عند ليبنتز	
•		

r

TYI

ثالثا : الموناد والمنطق

***	القضية التحليلية
۲۸.	الهجاء العبام
	رهدناء الحصاء
740.	رابعا : الموناد والفيزيقا
T17	العالم عند ليبنتز
***	الانسان ومشكلة الاتحاد بين النفس والبدن
**•	خــلاصة موقف ليبنتز عن العالم والطبيعة
***	خامسا : الموناد ونظرية المعرفة
*\$X	لوك وليبنتز ونظرية المعرفة
40.	ديكارت وليبنتز ونظرية المعرفة
404	الادراكات المتناهية الصغر
0	نتائج نظرية المعرفة عند ليبنتز
409	سادسا : الموناد والميتافيزيقا
411	الله كموناد أعطم
*71	البرهمنة على وجمود الله
414	مدنية الله أو مدنية النفوس الناطقة
۳۷۳	الارادة والحرية والخيرية في ليبنتز
Ψ Υ Υ	سابعا تعالىق وتقيسم
	الغمسل السادس
	جسورج بازكسل
790	١ – الفلسفة اللامادية عند باركلي
441	أولاً : موقف باركلي من وجود عالم الأجسام

٣99	ثانيا : موقف باركلي من طبيعة العالم
٤٠٢	ثالثا: الموقف من الأفكار
٤٠٤	رابعا : نظرية باركلي للعالم المتطور
٤٠٨	خامسا : النفس عناد باركلي
\$ • A ,	سادسا : الله عند باركلي
٤١٣	٢ - النقد الموجه لفلسفة باركىلى
	القصيل السابع
	جسان جساك رومسو
240	أولا: عصره وحياته وملاح شخصيته
2 77	أ_ عصره وحياته
579	ب روسـو الانسان
1 T T	ثانيا: نظرية روسو السياسية والاخلاقية والدينية
£ ٣٦	١ - حالة الطبيعة
111	٢ العقد الاجتاعي
889	٣ السيادة والقانون
104	٤ - الحكومة عند روسو
100	ه الدين عند روسو
109	٦ - مكانة روسو السياسية
	القصيل الثامن
	مسورين كسيركجسارد
٤٦٣	١ حياته ومؤلفاته في تاريخ الفكر الوجودي

१२०	· أ حياته ومؤلفاته
٤٩.	ب ـــ موضع كيركجارد من تاريخ الفكر الوجودى
٥١٣.	٧ موقفه من الفلاسفة والايمان المسيحي
010	اً ـــ تقديم
017	ب نسق هيجيل الفكرى المجرد
٥٣.	جد هجوم كيركجارد على النسق الهيجلي
٥٣٣	د ـــ التعارض بين الفلسفة والأيمان المسيحي
٥٤١	٣ - المفارقية المطلقية
٥٤٣	أ _ تقديم
0.2.2	ب _ تحليل المفارقة تحمليلا عينيا
001	ح در المقا سواردماة من مالفلية

ص

الفصال الأول

توماس هبسويز

فكبره وفلسفسته

(1174 - 10AA)

بحتل الفليسوف الانجليزى توماس هوبز مكانة خاصة بين الفلاسفة الانجليز ، فهو يتجه مثلهما الجاها ماديا ، وله فكره السياسي الخاص بعكس الأول وضد الثانى . ومن أشهر كتبه كتاب التين The Leviathan .

ولقد تكاتف باعثان على إثارة النزعة الفلسفية عنده :

الأول: اعجابه بالهندسة الاقليدية ، وبالنسق الاستنباطى المحكم الذى يربط بين تعريفاتها ومصادراتها ونظرياتها ولقد تأدى به اعجابه هذا الى تأكيده بأن كل استدلال إنما يمكن البرهنة عليه رياضيا بواسطة المنهج الاستنباطي ...

المنهج الاستنباطي Deductive method هو منهج محاص بالعلوم الرياضية نتقل فيه من مسلمات أو أصول موضوعة أو مصادرات وتعريفات إلى قضايا مشتقة أو مستنبطة ميرهن على صحتها عقليا نقط وكل ذلك خلال ترتيب محكم وبدون أية قفزات بمنى أن اللاحق يعتمد دائما على السابق في تسلسل دقيق .
 وكل قضية مستنبطة يكون لها ترتيبها المين الذي لا تفقده أبدا . انظر في هذا للمؤلف

١ - المنطق ومناهج البحث في العلوم الرياضية والطبيعية .

٢ - أسس المنطق الرياضي وتطوره .

وانظر أيضا :

^{1 -} Carnap, R.: introduction to symbolic logic and its applications, New york (1758)

^{2 -} Church, A.: introduction to mathematical logic, New york 1956.

^{3 -} Cohen & Nagel: introduction to logic and seintific Method, New york 1942.

الثانى: تأثره بكلمة « احساس Sensation » ولقد أدى تعمقه فى هذه الكلمة الى تأسيس فلسفته المادية التى تبرد كل شيء الى المادة والحركة بواسطة معرفة الارتباط العلمي بين الحادثات.

الاتجاه المادي عند هويز :

يعد هويز أول بل أعظم الفلاسفة الماديين في عصورنا الحديثة فهو يرى أن « المادة هي كل ما يوجد، وأن الحركة هي أساس كل تغير » وهو بهذا القول ينتمي إلى نفس السلسلة التي ضمت كوبرنيقوس وجاليليو وهارقي وغيرهم من مؤسسي العلم الفيزيقي الحديث في جانبه النظرية والامبيهقي . ولقد عرف هوبز الفلسفة بأنها المعرفة بالعلومات الناجمة عن العلل ، والمعرفة بالعلل عن طريق معرفة معلولاتها . العملية الأولى تدعى استنباطا ، والثانية ليست على نفس درجة اليقين ولا تؤدي إلا إلى الاحتمال " .

ه الاستقراء induction عكس الاستنباط Deduction فيها نبدأ بالجزئيات المعلومة صعودا منها إلى المبادىء التى تضم تلك الجزئيات وغيرها فيما يشابهها ، نبدأ بالكليات أو المبادىء فى الاستنباط نزولا منها إلى الجزئيات . ارجع فى ذلك الى :

١ - المنطق ومناهج البحث العلمي في العلوم الرياضية والطبيعية للمؤلف.

^{2 -} Hibben, j.: inductive logic, Edinburgh 1896.

^{3 -} Fowler, Th.: inductive logic: Oxford 1892.

^{4 -} Duls . H. H., Rational induction - Chigaco 1930 .

^{...} نظرا لأن الاستقراء يعتمد على جزئيات قليلة يعمم منها قانونا عاما ، فإن مثل تلك القوانين تكون في النالب احتالية وليست بقينية كما هو الحال في الاستنباط . انظر في ذلك :

^{1.} Keynes, j. M.: A treatise of probability, London 1921

^{2 -} Kneale, W.: probablility and induction, oxford 1949

^{3 -} Ritchie, A.'D.: induction and probiblity, Mind 35, 1935.

^{4 -} Venn , j .: The logic of chance , London 1966 .

ويرى هوبز أنه بما أن لكل معلولة علة ، ولكل علة علة أخرى أسبق منها ، ولما كان من المجال التسلسل إلى ما لا نهاية فيجب أن نتوقف عن علة أولى نهائية وهي الله ومع ذلك فالاستدلال الفلسفي لا يخبرنا عن الله الا قليلا ، ذلك الاله الذي تختص الدائرة اللاهوتية بالبحث فيه . وهي دائر مختلفة تماما عن دائرة الفلسفة التي تبحث أصلا في المادة والحركة .

ولا ترجع أهمية هوبز إلى كونه عالما طبيعيا أو عالما رياضيا ، فلقد اقتصر دوره على إدراك التصورات العلمية التى يتوصل اليها كبار علماء الطبيعة ، كما أنه لم يقدم أى افكار ابداعية في مجال الرياضيات . أن اهميته ترجع فقط إلى محاولته بناء نظرية نسقية فلسفية للعالم ككل بدءا من المادة والحركة . فالمادة والحركة هما الأساس الأول الذى تنبع منه كل الأشياء وما سائر العمليات الأخرى الا مجرد اشتقاق منهما والعمليات العقلية والنفسية والشعورية ليست استثناءا من هذا الطريق .

المعرفة إحساس:

تنبع المعرفة الانسانية كلها عند هوبز من الاحساسات Sensations ، فلا يوجد تصور فى العقل البشرى إلا وهو آت كليا أو جزئيا من الأعضاء الحسية . وكل معرفة أخرى ليست إلا إشتقاقا من تلك المعرفة الحسية الاصلية . ويرى هوبز أن علة أى إحساس تتمثل فى ضغط الموضوع الخارجي على العضو الحاس

^{*} يذكرنا هذا بالدليل الأرسطى الشهير بالمحرك الأول ، وفحواه أن كل متحرك يتحرك بواسطة محرك ، وهذا الأخير يتحرك بنوره بواسطة محرك ثان ، والأخير يتحرك بواسطة محرك ثالث ، ولا يمكن أن نتسلسل فى سلسلة الحركات هذه إلى مالانهاية ، فيجب أن نقف عند محرك أول يحرك العالم لكنه لا يتحرك وهذا المحرك الأول هو الله .

سواء بطريق مباشر كاللمس والذوق أو بتوسط مثل الرؤية والسمع والشم* وأن مثل هذا الضغط على الأعضاء الحسية يسبب حركات فى الدماغ فتدرك لونا أو صوتا أو حرارة ... الغ . وعلى هذا النحو نحن نقول إن الاحساس نتاج حركات الدماغ ، وأن الأخيرة نجمت عن ضغط موضوعات خارجية على أعضاء الحس . وها هنا يكون هويز قد أرهص بفكرة سيقولها السلوكيون من بعد بحوالى ثلاثة قرون وهى تلك التى تقرر بأن العمليات العقلية يمكن ردها الى الدوافع والاستجابات . فاللون والصوت والذوق وغيرها ليست الا مشاعر أو معانى أو خيالات فينا نجمت عن دماغنا فى استجابته لمثيرات الموضوعات الخارجية المادية ، تلك الكيفيات ليست الا ما نسميه بالكيفيات الثانوية التى تقابل الكيفيات الأولية الحالية فى باطن الشيء الفيزيقى .

لقد كان هوبز غامضا بخصوص الطبيعة الحقيقية للكيفيات النانوية ، فهو كمفكر مادى كان يجب عليه أن يصر _ وهو قد حاول ذلك عدة مرات. _ على أن الكيفيات الثانوية ليست إلا حركات فيزيقية فى الدماغ . إلا أنه حينا أطلق على تلك الكيفيات أنها مشاعر أو معانى أو خيالات فإنه كان يبدو مبتعدا عن تصورها كحركات حقيقية بالمرة ، ذلك أن تلك الكيفيات إذا لم تكن حركات فإن هذا يعنى وجود شىء _ على الأقل فى الخيال البشرى _ ليس مادة أو حركة ، ومن ثم لا يكون مفكرا ماديا بالمعنى الدقيق لكلمة مادية .

ويذهب هوبز أيضا واتساقا مع ماديته الى أن الخيال Imagination إحساس خافت أو متهافت وأنه ليس بقوة وحيوية الاحساس . وكأنه يؤلف بين أشياء لا

م يتابع هويز هنا أرسطو متابعة تماما ، فلقد ذهب أرسطو من قبل إلى أن الابصار لا يتم الا مع وجود الضوء ، وأن السمع لا يتم بدون متوسط ينتقل فيه الصوت إلى الأذن ، و أن الشم يحصل أيضا بالمتوسط وهو الحواء أو الماء . أما اللمس والذوق فهما يحدثان مباشرة وبدون توسط أى يحدثان بالخاس بين العضو الحاس والمشرى والمشرى والذوق فهما يحدثان مباشرة وبدون توسط أى يحدثان بالخاس بين العضو

تاريخ الفكر الفلسفي : ارسطو والمدارس المتأخرة للنكتور محمد على أبو ريان .

تتألف على هذا النحو في الواقع كفكرة الحصان المجنع مثلا . ويرى أيضا أن الذاكرة احساس متقادم فقد حيوبيه بسبب عنصر الزمان . وأن الأحلام والرؤى ليست الا خلطا من عمل المخيلة التي تستند الى الذاكرة وأن القوى الغيبية كالجن والشياطين وغيرها ليست الا نتاج اضطرابات عضوية داخلية تحدث في الدماغ والأعصاب . كا يرى أن ما نسميه بتداعي المعاني عموجهة وبدون خطة . يرجع إلى حركات في الدماغ وأن تلك الحركات تكون غير موجهة وبدون خطة .

إن كل حادثة عقلية ليست الاحركات في الدماغ . بل إن المشاعر والارادات ما هي الاحركات مادية أيضا . وهناك حسب رأى هوبز نوعان من الحركة :

الأول - حيوى : كالدورة الدموية والتنفس ... الخ

ه حديث هويز أيضا يذكرنا بما ذكره أرسطو من قبل ، وإن كان الأُعير أكثر دقة ووضحا من هويز ، ذلك أن أرسطو ميز التخيل والاحساس على النحو التالى :

١ - الاحساس لايوجد بالفعل بدون المحسوس ، أما التخيل فقد توجد الصورة الخيالية في غيبية الاحساس أو المحسوس .

٢ - الاحساس حاضر دائما في الكائن الحساس سواء كان الحضور بالقوة أو الفعل ، أما التخليل قليس
 كذلك ، فقد نستطيع أن نتخيل أو لا نتخيل .

٣ - التخيل خاص بالانسان وببعض الحيوان أما الاحساس فهو خاص بالانسان والحيوان جميعا .

٤ - الصورة الخيالية قد تكون تأليفا أو تركيبا بين عناصر لا تتركب على النحو الذى توجد عليه فى الطبيعة أما الاحساس فيوجد مطابقة بين الحس والمحسوس

هرض المحسوس نفسه على الحس أو يضغط عليه ، ومن ثم فالموضوع هو الذى يوجه الذات الحاسة ويفرض عليها قبول صورته ، أما في التخيل فإن هذه العملية متعلقة بارادتنا ، فنحن فتخيل في الوقت الذى نريد ، وكذلك نتخيل الموضوع الذى نريده دون غيره من الموضوعات .

انظر فی ذلك د . محمد علی أبو ریان : تاریخ الفكر الفلسفی : أرسطو والمدارس المتأخرة ص ١٥١ .

الثالى _ إرادى : كإرادة أن تذهب أو تتحدث أو تتحرك هنا أو هناك الح

ويرى هوبز في هذا الصدد أن الخيال هو أول بداية داخلية لكل حركة الادية . وأن هذه الحركة الارادية يمكن إدراكها وملاحظتها خارجيا .

أما عن الحب والكراهية فيذهب هوبز إلى أن الحب هو الرغبة وأن الكراهية تعنى اللازغبة ، وأن الرغبة خير واللارغبة شر ، وأن الرغبة اذا تحققت حدثت السعادة وإذا لم تتحقق كان الشقاء . وهوبز يذكرنا هنا بمذهب اللذة الذي يرى السعادة في تحقيق الكثرة والابتعاد عن الالم .

خلاصة القول ان المادة والحركة هما أساس كل شيء ، وعنهما تصدر الأشياء جميعها ، وأن كل الظواهر مادية كانت أو نفسية أو عقلية إنما يمكن ردها في نهاية المطاف إلى المادة والحركة ، فهوبز فليسوف مادى صرف .

الفكر الفلسفى السياسى عند هوبز

اتسمت فلسفة هوبز كا رأينا بالطابع المادى الميكانيكى ، فانعكس ذلك الطابع على مذهبه السياسى ونظريته الاخلاقية ، وكانت الهندسة هوايته ، شده إليها منهجها الدقيق ، الذى يعتمد على فكرة النسق الاستنباطى Deductive يستنبط كل النسق الذى يبدأ بمجموعة من التعريفات والمسلمات يستنبط منها العقل كل قضاياه ونظرياته بحيث يمكن رد كل نظرية إلى سوابقها من النظريات أو التعريفات أو المسلمات ، ويحيث يعتمد اللاحق فيها تماما على السابق دون أدنى خروج عن محتويات النسق ولقد بلغت درجة إعجاب هوبز بفكرة النسق الاستنباطى حداً جعله (يعتقد أن إنى الامكان حل كل المشكلات عن طريق المنهج الهندسى الاستنباطى ()

ولقد إتبع هوبز هذا المنهج الاستنباطي في كتابه « التنين » أعظم كتبه بوجه عام ، وأهمها بالنسبة إلى مذهبه السياسي على وجه خاص ، فعلى غرار النسق الاستنباطي أقام هوبز كتابه التنين ، فقسمه إلى قمسين : الأول عبارة عن مجموعة من التعريفات والبديهيات تحدد بكل دقة كل التصورات التي سيتعرض لها ، والتاني حبارة عن سلسلة من الاستنباطات المترابطة والمتوافقة تحمل القارىء مباشرة على الوصول إلى النتائج التي يتوحاها هوبز (١) وهو في سبيل إقامة نظريته السياسية على هذا النحو الاستنباطي لم يحفل كثيرا بأحكام الفلاسغة ، ولا بسيار التاريخ الانساني .

⁽¹⁾ Maxey, Political philosqohies. p. 219.

⁽²⁾ Dunning: Political theories Book 11 p. 205.

لقد كانت فلسفة هويز مشروعا لادماج علم النفس بالسياسة بالعلوم الطبيعية الدقيقة ، فالمعرفة في شتى أجزائها كل واحد متكامل . ولهذا جاءت فلسفته تركيبية بحيث تتضمن ثلاثة أجزاء : أولها يتعلق بالجسم من حيث قواه وطبيعته وحركته ، وثانيها يتعلق بالناحية السيكولوجية المميزة للكائنات البشرية ، أما ثالثها وآخرها فيتعلق بالجسم الصناعي الذي ندعوه باسم المجتمع أو الدولة . ولقد ذهب هويز إلى أن الحركة هي الحقيقة المتغلفة تماما في الطبيعة ، فإذا ما انتقلنا إلى الأنسان لوجدنا أن سلوكه بما فيه الاحساس والشعور والفكر ما هو إلا إسلوب من الحركة ، حيث تنجم عن الدماغ حركة توجه العضو الذي يأمره الدماغ بالتحرك إلى سلوك معين متوافق مع مثير خارجي . والحاكم بالنسبة لرعاياه هو كمركز الدماغ بالنسبة للانسان وهو الذي يضع القوانين ، ويوجه رعاياه ، ويبصرهم بما يحقق لهم سلمهم وأمنهم .

ومعنى هذا أن السياسة ترتكز على علم النفس كا تأخذ في اعتبارها العلوم الطبيعية الدقيقة . فالسياسة ترتكز على علم النفس من حيث أن هدف علم النفس هو حدوث توافق بين أعضاء الانسان ، تخضع فيه هذه الأعضاء لمركز أو لمسيطر أعلى يحقق لها هذا التوافق وهو العقل ، كا أن هدف السياسة هو حدوث نوع من التوافق بين أفراد المجتمع ، يخضع فيه هؤلاء للحاكم الذي يحقق لهم أمنهم وسلمهم . كا أن السياسة ترتبط بالعلوم الطبيعية من حيث أن هذه الأخيرة تتحدث عن مفهومات مثل المادة والقوة والحركة ، وقد استعار هوبز هذه المفاهيم وادخلها في مذهبه السياسي كا سيتضح ذلك فيما بعد .

لم يهتم هوبز وهو يصور حال الطبيعة الأولى للانسان The state of nature بأن يين مجريات الأمور التاريخية ... لقد ركز فقط على الاستنباط العقلى الذى أخذ فكرته من الهندسة الاقليدية . ومن ثم توصل إلى الدولة المتحضرة عن طريق الاستنباط من حياة الانسان الأولى وأفعاله « والأفعال الأنسانية تشير إلى قوة

ديناميكية دائمة من الرغبة التي لا تتوقف إلا عند الموت »(١) .

ويستنتج هوبز من تعريف القوة أن كل فرد يجاهد فى تحقيق رغباته ، وأن هذه الرغبات تختلف من فرد لاخر طبقا للتكوين البدنى ، والمستوى الثقافي والخبرة . ومن ثم فإن الناس يتساوون من حيث إقدامهم على إشباع رغباتهم . ولكن المساواة لا تكون تامة ، حيث أن الأقوياء بدنا ، والأذكياء عقلا يستأثرون بالأغلبية القصوى من الثروات والامتيازات ، بينا لا يتبقى للضعفاء وقليلى الحيلة والذكاء إلا القليل . وهنا ينتقد هوبز العقيدة القديمة القائلة بأن الناس فى حال الطبيعة امتازوا بالمساواة ، أى أن كل إنسان كان مساويا لكل إنسان اخر(٢) .

ولقد نتجت حالة النضال تلك في سبيل البقاء ، والمحافظة على الذات ، وتحقيق الرغبات المتفاوتة للأفراد عن منابع ثلاث رئيسية هي :

- ١ المنافسة الدائمة بين كل إنسان وكل إنسان اخر في سبيل تحقيق الرغبات .
- ٢ الحوف الدائم ، والاحساس المستمر بالخطر ، والريبة والشك ، مما يفوق
 الانسان قوة أو ذكاء .
- ٣ · اشتهاء الانسان أو تمنيه المستمر أن يحوز إعجاب الآخرين به كشخص أعظم تفوقاً ومجداً .

يقول هوبز « لقد كانت العلاقات في حال الطبيعة بين كل إنسان وكل إنسان الخر قائمة على أساس من المنافسة أو الربية أو حب المجد »(٢). وأن هذا

⁽¹⁾ Hobbes: The Leviathan. ch Xi,

⁽²⁾ Dunning: Political theories Book 11 p. 209.

⁽B) Hoobes: The leviathan. Ch Xiii.

يؤدى حتما إلى حالة حرب الجميع ضد الجميع إلا مصلحته الخاصة ومنفعته كل إنسان عدو كل إنسان اخر ، لا يبغى إلا مصلحته الخاصة ومنفعته الشخصية وحسب . ولقد امتازت حياة الانسان أيضا فى تلك الحال الطبيعية بأنها كانت منعزلة ، وفقيرة ، وقلرة ، ووحشية ، وقصيرة » ، فأصبح الانسان ذئب الانسان . يقول رايت « فى حالة الفطرة السابقة على حالة اللولة بالمعنى السياسي ، كان كل إنسان يطلب الحفاظ على حياته ، ويتجه نحو تحقيق لذاته ، على نحو أنانى ، لكى يجنى مالا وجدا ، لم يكن ثمة أخلاق على النحو الذى نعرفه ، ولم تكن ثمة قيم أو مثل . لقد كان كل إنسان يعطى نفسه الحق فى الحصول على ما ينبغى ، لم يكن ثمة قانون ولا تشريع ، والنتيجة التي لا يمكن تحاشيها هى حالة حرب الجميع ضد الجيمع ، ولم يكن أمام الانسان إلا أن يحارب باستمرار أو يمكث خائفا من هجوم الاخرين عليه »(٢)

ويمكن أن نستنتج من هذه الحالة الأولى التي كان عليها الانسان الأولى الخصائص التالية:

١ - لم يكن ثمة تمييز بين الصواب والخطأ ، لقد كان الانسان مدفوعا برغباته وشهواته ونزواته الكامنة فيه ، ولم يكن في الامكان أن نقيس بمعيار ما أخلاقية الفعل أو عدم أخلاقيته ، لأن ذلك المعيار لم يكن قد وجد بعد .

٢ - لم يكن تفقة عييز بين ما هو عادل وبين ما هو ظالم ، فما دام القانون لم يوجد بعد ، فلا يمكن أن توجد العدالة ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أحرى ليست العدالة وليس الظلم من قدرات الانسان وملكاته مثل الاحساس والانفعال ومن ثم فليس ثمة عدالة طبيعية توجد في الفرد . وإنما توجد العدالة متى ارتبط الانسان بالاعربين عن طريق الدولة المشرعة للقانون .

⁽²⁾ Wright: Ahistory of modern philosophy p. 63.

٣ - لم تكن ثمة ملكية محددة تخص فرداً واحداً لأن كل إنسان كان يحصل على مايستطيع أن يحصل عليه من ممتلكات ، وتظل هذه الممتلكات له طالما استطاع أن يحتفظ بها(١).

لقد تميزت علاقات الانسان بالانسان بالربية والشك وتوقع الحرب فى كل وقت . يقول هوبز « حينا يقوم الانسان برحلة ، يقوم بتسليح نفسه ، ويطلب حسن المصاحبة ، وحينا يذهب إلى النوم يوصد الأبواب ، وحينا يكون في بيته يغلق صندوق ثيابه ، انظر كيف يكون رأيه فى الانسان الاخر حينا يوصد أبوابه وانظر كيف يكون رأيه فى أبنائه وخدمه حينا يغلق صندوق ثيابه ... ألا يشهد هذا على إنهام الانسانية بالافعال ، تماما كما اتهمتها أنا بالكلمات »(1) .

هكذا صور هويز حال الطبيعة الأولى ، وهكذا رسم صورة الانسان الاول... لقد كان المانيعة حال طمع وأنانية وحرب ، وكان الانسان منبع كل الشرور والآثام ... كان يصوب سلاحه بإستمرار تجاه الاحرين ، وكانت عيونه لا تفارق مراقبة الاخرين ، وكان قلبه مفعما بالخوف والشك والريبة . وباختصار لقد كان ذئبا يعيش في جماعة من الذئاب .

⁽¹⁾ Dunning: Political theory Book 11. p. 271.

⁽²⁾ Hobbes: The Leviathan. Ch Xiii.

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى نجد أنه بينا يتجه الانسان بواسطة الحقوق الطبيعية إلى إرضاء رغباته ونزواته أيا ما كانت ، فإنه يكون مضطرا بواسطة القانون الطبيعى أن ينبذ بعض رغباته من أجل تحقيق أمنه وسعادته . إن الحقوق الطبيعية المتساوية بين أفراد الانسان لا بد وأن تنتهى بحالة الحرب ، أما القانون الطبيعى فهو نسق من المبادىء يقدمها العقل لكى يجعل حياة الانسان آمنة مطمئنة .

ولقد نتج عن هذا التصور الذي أتى به هوبز عن القانون الطبيعي مايلي :

١ - إن القانون الطبيعي ، ما دام يطلب تحقيق الأمن ، فإنه يتحاشى حالة الحرب الطبيعية بين البشر .

٢ - ولكى يتم هذا يجب أن يحد كل إنسان من ممارسة حريته الطبيعية المنوحة له عن طريق الحقوق الطبيعية . ويتم هذا عن طريق إتفاق الجميع مع الجميع .

٣ - يجب أن ينفذ البشر ما تعاهدوا عليه واتفقوا عليه .

ويرى هوبز أن الناس سئموا حال القتال الطبيعى وأدركون أن الحرب أسوء الشرور ، فاجتمعوا واتفقوا على التنازل عن حقوقهم كافة ، وتعاقدوا على أن يجعلوا السلطان الاجتاعى كله بيد رجل وحد يملك كل الحقوق ، ولا يترتب عليه إلا واجب واحد هو صيانة الامن وبذلك غدت الحياة في المجتمع خيرا ، على الرغم من أن الانسان يخسر فيها استقلاله ، ولكنه يكسب لقاء ذلك ما هو أفضل من الاستقلال ، يكسب الأمن والطمأنينة ، والأمن خير لانه ينقذنا من بؤس حال السبعة ، حال الحرب ، وينقلنا إلى حال السلام والنظام وهكذا يقوم المجتمع وتقوم الدولة .

إن الدولة تأتى الى الوجود بطريقين: الأول بواسطة المؤسسات التى يتحد بواسطتها الناس من تلقاء ذاتهم. والثانى بواسطة حق التملك، حينا يكون الباعث للوحدة آتيا من قوة عظمى تتمثل فى بعض الأفراد الذين يهددون بتدمير المجتمع. وكل من هذين الطريقين يحملان فى صميمهما معنى التعاقد، على الرغم من أن التجمع بواسطة المؤسسات يمثل العقد الاجتماعى الحقيقى (١).

والدولة كالفرد تبغى الأمن والطمأنينة ، وتنأى عن الحرب ، ولكن الباعث الاجتماعي الذي أعتبره الفلاسفة الاخرون على أنه العلة الأولى للدولة ليس هو الباعث الأوحد ، ذلك أن العقل يرينا أن الباعث الاجتماعي يرتبط برغبة حفظ البقاء ، كما أنه يرينا أيضا أن القوة العظمي تحمى فرد كل من أفراد المجتمع ، وتمنحه الأمن والسلام . هذه القوة العظمي التي تمثل عنصر السيادة في المجتمع تنشأ عن طريق تخلى كل الأفراد لها إردائهم وعن حقوقهم .

يقول هوبز « إننا نقرر أن قيام الدولة يتم حين توافق وتتعاقد الأغلبية ، أو كل فرد مع كل فرد اخر ، على أن يتنازلوا عن حقوقهم لشخص يمثلهم أو لهيئة ، في

⁽¹⁾ Dunning: Political theories. Book II. p. 277.

مقابل منحهم السلام والحماية »(١). وها هنا يقول كل فرد لكل فرد اخر « لقد اعطيت السلطة ، وتنازلت عن حقى في حكم نفسي إلى ذلك الشخص أو لتلك الهيئة ، على شريطة أن تعطيه أنت نفس الحق الذي يخصك ، والسلطة في كل فعل يقوم به »(١).

وإذا ما تنازل كل فرد عن سلطته ، وعن حقه فى حكم ذاته ، إلى ذلك الشخص الذى اختاروه لكى بمثلهم جميعا ، تكونت الوحدة الحقيقية أو الدولة ، حيث تظهر إرادة واحدة للدولة تذوب فيها كل إرادات الأفراد ، أو تنصهر فيها الارادات والقوى المختلفة فى إرادة واحدة وقوة عظمى هى إرادة وقوة الحاكم . يقول رايت « لما كان الانسان يبغى الأمن والسلام ، وينزع إلى المروب من الخوف والبؤس . فإنه نتج عن هذا أن كون الناس تنظيما يقوم على الاتفاق بينهم بأن يتخلوا عن إرادتهم وحقوقهم لارادة الحاكم »(") .

هكذا يلجاً هوبز لتبرير سيادة القوة إلى فكرة العقد الاجتاعى Social مكذا يلجاً هوبز لتبرير سيادة القول بوجود إتفاق تواضع عليه الناس بتركيز contract السلطة في يد شخص أو هيئة يكون لها حق الأمر دون معقب للخروج بذلك من حال الطبيعة إلى حال المجتمع المدنى المنظم . ويصف هوبز العقد الاجتاعى بأنه تعاقد واتفاق بين الأفراد يتنازلون بمقتضاه عن حقوقهم الذاتية ويخضعون لحاكم .

وهو بذلك يرى أن السيادة مطلقة لا تحدها حدود أو قيود ، إذ أن الأفراد تنازلوا بمقتضى العقد الاجتماعي عما كان لهم من حريات وحقوق في حال الطبيعة

⁽I) Hoobes: The Leviathan Ch Xviii.

⁽²⁾ Ibid : Ch Xvii .

⁽³⁾ Wright: Ahistory of Modern philosophy. p. 64.

وهو تنازل لا يمكن أن يتصوره إلا كاملا وغير مشروط ، وإلا أتيح للفوضى الفطرية أن تعود من جديد ، ومعنى هذا أن الانسان لا يستطيع أن يسترد ما أعطاه للحاكم ، كما أن الحاكم غير ملزم قبل الانسان بشيء لأنه لم يكن طرفا في العقد اللهم إلا توفير الأمن لهم . وبما أن الحاكم لم يكن طرفا في العقد فإنه من ثم لم يتنازل عن حقوقه الطبيعية ولا عن حريته ، بل أنه احتفظ بهما ، ومن هنا فإن له أن يفعل ما يشاء .

وليس لدى الانسان إلا أن يختار بين السلطة المطلقة وبين الفوضى الكاملة . ذلك أن الحاكم إما أن يكون سلطانه كاملا معترفا به ومن ثم توجمه الدولة ، أو لا يعترف به ومن ثم توجمه الفوضى .

ولهـذا العقد الاجتماعي الملامـح الاتية :

٩ - أن المشتركين في هذا العقد هم الأفراد ، وليست الجماعات من أى نوع ، وليس الناس بالمعنى العام الغامض ، وليست أية سيادة كاثنة ما كانت ... إن الأفراد __ وهم متساوون في الحقوق العينية __ يتفقون ويتعاقدون على التنازل عن هذه الحقوق لشخص أو هيئة حاكمة ، ولكن هذا الشخص نفسه أو تلك الهيئة يكون أو لا تكون مشتركة في هذا التعاقد .

٢ - يجب أن نلاحظ أن الخضوع لصوت الأغلبية التي عينت السلطة يكون مادة رئيسية في ذلك العقد ، ومن ثم فليس هناك أدنى أهمية لمعارضة الأقلية ، بل للحاكم كامل السلطة في القضاء عليهم دون أن يكون لفعله هذا أدنى مسحة لا شرعية .

٣ – إن غاية المتعاقدين وهو تحقيق الأمن الداخلي ، ومقاومة الخطر الخارجي

مادة رئيسية من مواد العقد ، ويجب أن تكون تلك الغاية هي الشرط الأساسي في الوجود الداعم للدولة(١) .

ويرى هوبز « أن الدولة التى تأتى عن طريق حق التملك لا تختلف عن تلك التى تأتى عن طريق التملك لا تختلف عن تلك التى تأتى عن طريق المؤسسات » فهما يقومان معا على عامل الحوف ، ولكن الحوف فى الأولى يكون خوف الجميع من قوة الشخص الحاكم ، بينا يكون فى الثانية خوف الجميع من بعضهم البعض »(٢) . كما أن علاقة السيادة برعاياها واحدة فى النوعين .

يقول Maxey معقبا على فكرة العقد الاجتاعي « إن المجتمع السياسي تنظيم يقوم على فكرة العقد الاجتاعي ، الذي إضطر الناس إلى الموافقة عليه لكى يهربوا من حالة الحرب والبؤس ، والحاكم ليس مشتركا في هذا في العقد ، ولكنه مزود مع ذلك بالسلطة والقوة والسيادة التي تجبر المشتركين في العقد على تحقيق مواده ... وتمنع الأفراد من ممارسة حريتهم الطبيعية التلقائية »(٢) .

ولقد إستعرض هوبز بعد ذلك تصوره لمفهوم السيادة ولمفهوم الحرية في ضوء نظريته عن حال الطبيعة وما ينتج عنها من قيام العقد الاجتاعي ، فقرر أن المفصود بالسيادة Severeignty ذلك الفرد أو تلك الهيئة الذي أو التي تملك سلطة الارادة التي تنازلت عنها الأغلبية له أو لها في مقابل منح تلك الأغلبية حياة آمنة مطمئنة . وينتج عن هذا ما يلي :

⁽¹⁾ Dunning, Political theories. Book II. p. 279.

⁽²⁾ Hoobes: The Leviathan Ch XX.

⁽³⁾ Maxey: Political philosophies. p. 220.

١ - كل فعل يتعارض مع الطاعة المطلقة للسلطة هو فعل غير عادل . أيا ما كان من قيمة هذا الفعل . ويقرر هوبز أن هذا الفعل وإن كان متفقا مع إرادة الله ، فإن يكون غير عادل!!ذا خرج على السيادة .

٢ - ولما كان العقد الاجتهاعى بمثابة إتفاق بين الأغلبية تنازلت فه هذه عن حقوقها الطبيعية لعنصر السيادة فإن العنصر الأنحير لكونه غير مشترك في ذلك العقد ، يحق له الاحتفاظ بحقوقه الطبيعية كما هي ، ومن ثم فينتج أن عنصر السيادة لا يمكن أن يكون غير عادل ، لأن اللا عدل يرتبط بخرق الاتفاق أو العقد وهو لم يشترك فيه .

٣ - إن الاقلية التي لم توافق على إنتخاب عنصر السيادة يجب أن تخضع للأغلبية وإلا فمن العدل إقامة الحرب عليها ، لأنها بعدم موافقتها تكون محتفظة بحقوقها الطبيعية التي تبيح حرب الجميع ضد الجميع .

ومن ثم فإن السيادة تكون مطلقة ، ولا يجوز الاعتراض عليها ، أو سحب الثقة منها ، أو عدم إطاعتها من قبل أى فرد ، وهى تدعم ذاتها بقسوة رهيبة ، وبوسائل متفاوتة تؤهلها للقيام بواجباتها وتحقيق أهدافها فى السلام والأمن والابتعاد عن شرور الحالة الطبيعية (١) ويمكن حصر الوظائف النوعية التى تستطيع أن تصل السيادة بها إلى أهدافها فيما يلى :

- ١ ممارسة الحكم إبتداء من نظريات ومذاهب فكرية .
- ٢ تأمين ممتلكات الأفراد 4 وحفظها من إغتصاب الاخرين .
 - ٣ الفصل بين المنازعات بواسطة القضاء.
 - ٤ إعلان الحرب والسلم مع اللول الاخرى.
- ٥ ممارسة السلطة في كل ما يتعلق باللولة من إقتصاد وثقافة وتشريع

⁽¹⁾ Dunning: Political theories. Book II p. 263.

وشرف ومنح المكافآت .

أما الحرية Liberty فهى تعنى غياب المعوقات الخارجية التى تعوق الحركة وفى نطاق الدائرة الانسانية تعنى الحرية غياب المعوقات التى تعوق الفعل الانساني الصادر عن الارادة . ولكن الانسان بتخليه طواعية عن إرادته للقوة العظمى أو السيادة فإن حريته تكون مقيدة من ثم بالقوانين التى وضعتها تلك السيادة .

الحرية الفردية إذن ترتبط بالقانون من ناحية ، ومن ثم يعوق هذا القانون الحرية التلقائية الطبيعية التي ترجع بالانسان الى عصر الغاب ، ويسمح فقط بحرية متحضرة ، تناًى عن الفوضى ، وتلتزم بقواعد المجتمع ، وقوانين السيادة ، كما أنها ترتبط من ناحية أخرى بما تعاهد عليه الانسان في العقد الاجتماعي بكل مواده ونصوصه .

أما حرية السيادة فهى مطلقة لا محدودة ، ولا ترتبط بالقانون ولا بمواد العقد الاجتاعي ، لأن السيادة لم تكن طرفا في هذا الاتفاق أو العقد .

وإذا لم يلتزم الانسان بنصوص العقد الاجتاعى ونصوص القانون ، ومارس حريته الطبيعية ، وآثر عدم إطاعة السيادة ، والاعتراض على كل فعل وأمر ، إنقلب المجتمع حينقذ من حال التمدن والتحضر إلى حال الطبيعة بكل ما فيها من بؤس وعزلة وحرب ، وإنتهت العدالة فيه ، وتلاشت حالة السلم والأمن بين المواطنين .

سعادة الفرد إذن وأمنه وطمأنينته مستمدة من الدولة ومن السيادة . وأيا ما كان من أمر هذه السيادة فإن خطرها أقل مما لو إنتهت وتحول المجتمع إلى حالة من الفوضى ، بسبب ممارسة الأفراد للحرية التلقائية الطبيعية ، تعذر على السيادة أن تفى بمتطلباتها ، وتعذر عليها

حماية الأفراد ، الغاية النهائية من العقد الاجتماعي ، ومن ثم يتوقف خضوع الأفراد المسيادة (١) .

ومفهوم السيادة عند هوبز هو مفتاح نظرياته عن الحكومة وعن القانون (Government and law) ، وهوبز لم يميز على الاطلاق بين السيادة وبين الحكومة كا فعل بودان ، ذلك لأنه رأى أن كل الصفات الجوهرية والأساسية التي ترتبط بالوجود السياسي ابرمته إنما ترجع إلى السيادة وتكمن فيها (٢٠) .

والدولة عند هوبز ذات أشكال ثلاثة هي ، الموناركية حينا تتركز السلطة في يد فرد واحد ، والأرستقراطية حينا تتركز السلطة في يد هيئة حاكمة ، والديمقراطية حينا تكون السلطة في يد الأغلبية . وليس ثمة شكل آخر عدا هذه الأشكال الثلاثة ، ولم يوافق هوبز على الشكل المختلط تماما كا ذهب إلى ذلك بودان ، أم الطغيان والأوليجار كية والفوضى فليست أشكالا ، وإنما تنشأ هذه المصطلحات من قبل أولئك الذين لا يرضون على الشكل الموجود في الدولة فيسمون الموناركية طغيانا ، ويسمون الأرستقراطية أو ليجاركية ، ويسمون الديمقراطية فوضى . يقول هوبز « إن الذين أضيروا من الموناركية Aristocrey يسمونها طغيانا والولئك الذين أضرتهم الأرستقراطية ما الديمقراطية وليجاركية والمحونها أوليجاركية والولئك الذين أضرتهم الأرستقراطية المهم الديمقراطية المحونها أوليجاركية والمحونها أوليحاركية والمحونها فوضى وأولئك الذين أساءت اليهم الديمقراطية Democracy يسمونها فوضى

وفى كل شكل من الأشكال الثلاثة تتركز القوة المطلقة ، وسائر الصفات

⁽¹⁾ Ibid: p. 280.

⁽²⁾ Ibid: p. 290.

⁽³⁾ Hoobes: The leviathan . ch xix .

المتعلقة بها ، في عنصر السيادة . ولكن الفارق بين شكل واخر إنما يقوم في مدى كفاءة هذا أو ذلك في تحقيق السلم والأمن . ولقد غلب هويز الشكل الموناركي على الشكلين الأخرين . وذلك لأنه رأى أن الانسان بطبيعته أناني ينزع إلى تحقيق رغباته ومصالحه ، فإذا كان الحكم في يد هيئة كثرت الشرور لأن هذه الهيئة تتمتع بحقوقها الطبيعية كما قلنا ، وإذا كان في يد الأغلبية إزادادت الشرور أكثر فأكثر أما الشكل الموناركي فينتج عنه أقل الشرور لأن الحكم فيه يرتكز على فرد واحد (١) يقول Maxey « لقد حبذ هويز الشكل الموناركي ، لأنه أكثر وحدة ونشاطا وكفاءة من الشكلين الاخرين »(١) .

أما الهيئات المختلفة التي قد توجيد في المجتمع مثل الهيئة البرلمانية ، أو الهيئة القضائية ، أو الهيئة القضائية ، أو الهيئة التنفيذية ، فإنها تستمد سلطتها من إرادة الحاكم ، وحياة أفرادها ونفوذهم وسلطاتهم منوطة بإرادة الحاكم المطلقة .

ويرى هويز أن قانون الطبيعة ، ليس قانونا على الحقيقة ولكنه عبارة على استنتاجات أو نظريات تساعدنا على البقاء والدفاع عن أنفسنا . أما القانون الحقيقى فهو كلمة يضعها الحاكم تتيح له الحق فى أن يأمر الجميع^(۱) . وذلك الحق الممنوح للحاكم إنما رتبته نصوص ومواد العقد الاجتماعى ، فالقانون المتحضر إذن يتكون من التعبير عن إرادة السيادة أو الحاكم الذى لا يخضع هو لهذا القانون .

أما القانون الألمى Divine law فهو ذلك الذى يصدر عن إرادة الله ، بل ويمكن أن يكون القانون الطبيعي Law of nature صادراً عن الله ، على الرغم من

⁽i) Dunning: Political theories. Book II p. 291.

⁽²⁾ Maxey, Political philosophies. p, 227.

⁽³⁾ Hoobes: The leviathan. ch xv.

أنه لا يعتمد ما المراشرة على الأمر الالهى ، ولكن على مجموعة من المبادىء المؤسسة على العقل والأمر الالهى المباشر الموجة لشخص معين أو لمجموعة من الأشخاص يكون بمثابة القانون الصحيح ، ويمكن تسميته بالقانون الالهى الوضعى Divine .

ويرى هوبز أن كل القوانين تحتاج الى تفسيرات خصوصا قانون الطبيعة غير المكتوب ، ويرى أن هذا الاخير يصبح قانونا صحيحا إذ تجسد فى شكل أوامر نابعة عن الحاكم أو السيادة ، فالسمة الاساسية للقانون عند هوبز هى ارتباط القانون بالسيادة ، ذلك أن القانون لا يصبح قانونا لأنه أثبت صلاحيته أو معقوليته ، ولكن لأنه نابع عن إرادة السيادة (١) .

ولكن إذا كان ثمة تعارض ظاهر بين الأمر الالهى وبين أمر الحاكم ، فأى أمر نتبع ؟ يجيب هوبز بأن الامر الالهى يجب أن يسود كل سلطة ، ولكن هذا الامر الالهى لا يمكن أن يفهم الا بواسطة العقل الانسانى ، ومن جهة أخرى فإن الأمر الالهى إذا كان موجها إلى كل انسان فيجب طاعته ، أما إذا أدعى الانسان أو هيئة أنه تلقى أمر إلهيا ، فكيف يقتنع البقية أن هذا قد حدث ؟

طبق هوبز المنهج العقلى الدقيق على الأسرار المقدسة للدين المسيحى ، واستنتج تصوراته عن الله والعقيدة والعبادة من افكاره عن المادة والحركة والرغبة الانسانية . ولم يكن هوبز ملحدا ، ولكن إلهه كان مختلفا عن إله المسيحيين (۱۲) يقول Maxey « لم يكن هوبز ملحدا ، ولم يكن شاكا ، ولكن منهجه ونظرياته وأفكاره أقنعت رجال الدين بأنه عدو للكنيسة »(۱۲).

⁽¹⁾ Dunning: Political theories. Book II p. 294.

⁽²⁾ Ibid: P. 297.

³⁾ Maxey: political philosophies p.219.

لقد أخضع هوبز الكنيسة لسلطان اللولة ، فذهب إلى أن أولئك الذين يجتمعون للعبادة بدون أمر الحاكم وعلمه ليسوا رجال دين أو كنيسة ، ولكنهم يكونون هيئة غير قانونية يجوز القضاء عليها . كما هاجم هوبز فكرة الكنيسة العالمية ، وقرر أن الكنيسة العالمية لا يمكن أن توجد لأنه لا توجد دولة عالمية .

ليس هناك إلا حكومة واحدة ، وسلطة واحدة هى سلطة وحكومة الدولة ، ولذلك فلقد انتقد هوبز وهاجم أولئك الذين يقررون بأن هناك حكومة دنيوية وأخرى روحية أو أبدية ، الأولى تمثل الدولة ، والثانية تمثل الكنيسة . يقول هوبز إن كلمة دنيوية ، وكلمة روحية ، كلمتان أتيا إلى العالم لكى يضللا الانسان ويصرفاه عن السيادة القانونية الوحيدة ، فليس ثمة إلا حكومة واحدة في هذا العالم هى الحكومة الدنيوية ، وما عدا هذه الفكرة خطأ وضلال يقود إلى الحرب بين الدولة وبين مايسمى بالكنيسة »(1) .

لقد كان هوبز أول فيلسوف انجليزى يقدم نسقا سياسيا يقف على قدم وساق مع الانساق الكبرى في التاريخ ، ولقد رفعته أعماله إلى منزلة كبار المفكرين السياسيين ، وظلت نظريته منذ ظهورها مثار جدال كبير بين المفكرين ، سواء من قبل أولئك الذين رفضوها ، أو من قبل هؤلاء الذين قبلوها(٢٠).

ولقد أصدر هويز عدة مؤلفات عبر فيها تعبيرا صادقا عن التقاء مجموعة تيارات متضاربة في الفكر الأوربي ، أثرت على فلسفة السياسة . ولقد عاش هويز فترة الحرب الأهلية وشاهد الصراع المرير بين الملك والبرلان ، مما دفعه إلى تأييد الحكم المطلق ، ويعتبر هويز أول الفلاسفة المحدثين الذين حاولوا إقامة علاقة بين

Hoobes: The Leviathan . ch xxix .

Dunning: political theories. Book II. p. 300.

النظرية السياسية ومذهب حديث تماما فى الفكر ، وعمل كل ما فى وسعه لتفسير هذا المذهب على أسس علمية ، تغطى جميع حقائق الطبيعة بما فيها السلوك البشرى فى ناحيته الفردية والاجتاعية .

يقول جيتل «إن نظرية هوبز لم يكن لها تأثير سريع على الفكر السياسي الانجليزى على الرغم من أن كرومويل تأثر بها في حكمه الدكتاتورى ... إنها أثرت فيما بعد وبالتحديد في النصف الثاني من القرن الثامن عشر على كتابات بنتام وأوستن ، كما تأثر سبنسر بتشبيه هوبز الدولة بأعضاء الجسم الانساني ، كما أن اسبينوزا تأثر بهذه النظرية »(١).

ويقرر رايت أن هوبز « كان واحدا من المؤسسين الأواتل لمذهب العقد الاجتهاعي »(٢) ذلك المذهب الذي استنتج هوبز ضرورته للخروج بالانسان من حال الطبيعة الأولى إلى حال المجتمع المدنى المتحضر . والواقع أن هوبز « قد زاد الفكر السياسي خصوبة »(٦) بآرائه عن حال الطبيعة ، والعقد الاجتهاعي ، ونظرية السيادة ، والحرية ، والحكومة ، والقانون واستبعاد السلطة الكنسية عن التأثير ف مجريات الأمور السياسية التي يديرها الحاكم الدنيوي إدارة مطلقة من كل قيد . .

«الواقع أن هويز يختلف عن ميكافيللى ، فبينا صاغ هويز فلسفة سياسية متكاملة ، اتجه ميكافيللى إلى الناحية التطبيقية أو إلى ما نسيمه الآن بفن الحكم ، فاهتم ببيان الوسائل المشروعة وغير المشروعة التي تمكن الحاكم من السيطرة على رعاياه . ولذلك جاز لنا أن نقرر بأن هويز كان فيلسوفا بينا كان مكافيلل رجلا سياسيا عمليا .

⁽¹⁾ Gettell, R.G., History of political thought (1924) p. 271.

⁽²⁾ Wright: A History of modern philosophy. p. 66.

⁽³⁾ Maxey: Political philosophies . p. 235.

كذلك يختلف هوبز عن أرسطو ، فبينا ذهب أرسطو إلى أن الاجتاع الانسانى حالة طبيعية بين الناس ، وأن الانسان حيوان سياسى ، يتجه إلى الاتحاد بغيره مكونا الدولة بالفطرة ، نجد هوبز يقرر أن كل إنسان ينظر إلى نفسه نظرته إلى كل مستقل ، ويعتقد أن له حقا على جميع الأشياء بساوى حق الانحرين عليها ، وما نتج عن ذلك من بؤس وهول وقتل وتشريد ، ويترتب عن ذلك أن الانسان ليس اجتاعيا بطبعه ، وإنما الظروف والملابسات هى التى قادته إلى التعاقد مع الانحرين اضطرارا لكى يضمن لنفسه الأمن والطمأنينة ، كل هذا يجعلنا نقرر مع جمهرة المفكرين السياسيين بأننا لا يمكن أن نتجاهل هوبز ، ولا يكن أن نتجاهله الأجيال القادمة .

The political عن هويز وفلسفته السياسية بمكن للقارىء أن يرجع إلى دراسة Warrender وإلى دراسة philosophy of Hobbes, his theory of obligation (Oxford 1957)
The political philosophy of Hobbes, its basis and its genesis عن Strauss, ودراسة Hobbes (New york 1904) عن Stephen, L. ودراسة (Oxford 1936)
Taylor, ودراسة Hobbes (Edinburgh - London - 1886) ودراسة Roberison, G.C.
Politique et عن Raymond, P. ودراسة Hobbes (London 1908) عن A. E. philosophie che z Thomas Hobbes (Paris 1953)

الفصسل الثابي

رينيه ديسكارت

ديكارت: عصره وحياته ومؤلفاته ومنهجمه

أ _ عصره

تتسم الفترة التاريخية التي يطلق عليها العصر الحديث ، بملامح وخصائص تختلف في جوانب كثيرة عن العصور الوسطى ، وأهم هذه الجوانب في رأى «رسل Russell» (۱) ، جانبان هما : تضاؤل مسلطة الكنيسة وتزايد سلطة العلم . فهي أقرب الى الثقافة التي باعدت بينها وبين الدين ، يحيث الخذت من العلم ركيزة تقوم عليها وتنطلق من خلالها ، مبتعدة عن الثقافة الدينية التي سيطرت على عقول الناس طوال العصور الوسطى وأبان العصر الحديث .

ولد رينيه ديكارت عام ١٥٩٦ وتوفى عام ١٦٥٠ ، فامتدت حياته أثناء حكمي هنرى الرابع ولويس الثالث عشر ملكى فرنسا ، ثم بعد وفاة الأخير حتى أوائل عصر الفروند Frondé ووزارة مزاران وهى فترة اتسمت بالهدوء والاستقرار انعكسا على تفكير ديكارت وميتافيزيقاه .

ولقد جاء ديكارت بعد عدة تيارات فكرية عنيفة قامت في أوربا منذ ابتداء القرن الساس عشر ، وجاءت فلسفته فحولت تلك التيارات تحويلا جوهريا ،

⁽¹⁾ Russell, Bertrand, A history of western philosophy, Simon, New York, 1945, p. 491.

فالقرن السادس عشر هو عصر النهضة والاحياء والاصلاح ، فهو عصر التجديد . ولن ينتهى التجديد ، ولن يصبح الجديد حديثا ، الا على يد رجال من أمثال ديكارت .

ومحاولات عصر النهضة ومغامراته كثيرة متنوعة سنذكر منها بايجاز ما كان مرتبطا بالدين والعلم والفلسفة والفن، وسنشير بوجه خاص الى رد فعل ديكارت عليها. فبالنسبة الى دائرة الدين ظهرت الدعوة البروتستانتية بهدف القضاء على جميع الوسطاء بين الله والانسان والتقرير بأن الانسان فريد وحيد، أمام الاه العزة والكمال. ولقد تأثر ديكارت بهذه المدعوة حين طالب في فلسفته بالاستغناء عن الوسطاء بين النفس والحقيقة المطلقة.

أما في الميدان العلمي فلقد ابتدأت المحاولات والمغامرات فيه أثناء القرن الحامس عشر وبلغت قمتها عند جاليليو معاصر ديكارت وهي تنقسم الى أنواع ثلاثة: أولها مغامرات الرحالة والجغرافيين ، وثانيها اكتشفات علم الفلك ، وثالثها وهو الاهم بالنسبة الى ديكارت هو تجديد منهج العلم وروحه بوجه عام . وقد ابتدأت البحوث المنهجية والمنطقية اثناء القرن السادس عشر عند راموس Ramus الذي انتقد منطق ارسطو ومهد بذلك لانتقاد ديكارت أعظم التمهيد . ثم استمرت تلك البحوث عند فرنسبس بيكون صاحب الاورجانون الجديد ، الا أن اعظم وأخصب مظاهر المنهج قبل ديكارت كانت موجودة عند معاصره جاليليو الذي اعتمد على الرياضة في وضع الفرض العلمي والبرهنة عليه واتجه الى الذي غيده في فلسفة ديكارت .

وبالنسبة للميدان الفلسفى فقد اتخذت المغامرات فيه اتجاهين: الاول _ اتجاه الذى كان شائعا فى اتجاه الذى اتخذه مونتينى Montaigne وهو الاتجاه الذى كان شائعا فى فرنسا وايطاليا واسبانيا فى وقت واحد. ولقد أثر هذا الاتجاه فى فلسفة ديكارت أبلغ تأثير، أما الاتجاه الثانى فهو ذلك الذى اتخذه بعض فلاسفة ايطاليا فى

القرن السادس عشر وحاولوا فيه تجديد التراث اليونانى القديم بوجه عام وتراث الافلاطونيين المحدثين بوجه خاص . ولقد رفض ديكارت هذا الاتجاه الاخير لانه يبتعد عن روح العلم والمنهج العلمي .

ونحن نجد أن الفن الأوربى الذى كان سائدا في هذا العصر هو فن الباروك ، وهو فن يمتاز بأن وحدة الألهام وقدرة الفنان على التنسيق والتنظيم فيه لا تظهران بقدر ما يظهر فيه تنوع ذلك الألهام وغناه ، وتنوع تعبيراته واختلافها بينها ، الى حد التناقض . كما يمتاز هذا الفن بالقوة والتدفق الحيوى والاسراف والتنوع ، سواء كان ذلك في تصوير الجسم الانساني أو في اختيار مناظر الطبيعة أو في الألوان ذاتها . ولقد تأثر ديكارت بناحية القوة والحيوية التي كانت سائدة في ذلك الفن ، الا أنه أخضع جميع مظاهره لعقل مدبر وارادة حاكمة ، بحيث يصبح البفن عنده متسقا مع مبادىء فنية نابعة من العقل .

ب ــ حياتــه :٠

ولد رينيه ديكارت في ٣١ مارس عام ١٥٩٦ بمدينة لاهاى بمقاطعة تورين Touraine بفرنسا . وقد التحق في صباه بمدرسة لافليش للآباء اليسوعيين وكان دلك في أبريل عام ١٦٠٤ ، أما الثقافة التي تلقاها ديكارت في تلك المدرسة فتنقسم الى مرحلتين : الأولى ، أدبية لغوية ، وهي دراسة الكتاب اليونان والرمان القدماء في لغتهم الاصلية . والثانية ، هي مرحلة الدراسة العقلية البحتة التي تقوم أغلبيتها في مواد الفلسفة واقليتها في العلم الرياضي . والحق أن ديكارت كان مولعا بالرياضيات التي درسها في كتب كلافيوس Clavius اليسوعي وهو عمدة علم الجبر في ذلك الوقت . وفي عدة كتب اخرى تتناول فروع الرياضة الاخرى . أما سبب اهتامه بالرياضيات فهو اعتقاده بأنها تتميز في ضوء الاستخدام الرياضي وحسب لان الرياضة عنده لا تمثل الا اطارا دقيقا في ضوء الاستخدام الرياضي وحسب لان الرياضة عنده لا تمثل الا اطارا دقيقا

ونموذجا صوريا واضحا يساعدان على الاسترشاد بهما في سائر معارفنا الأخرى غير الرياضة (١) . ونحن نلمس من هذا اهتام ديكارت الكبير بتطبيق المنهج الرياضي على فلسفته كلها(١) .

لقد ظهرت عند ديكارت منذ صباه مواهب نادرة ، حيث كان يتميز بكثرة الاسئلة التي يوجهها الى أساتذته والى من حوله ، مما جعل والده يطلق عليه لقب الفليسوف (٢) . كما نال اعجاب معلميه لتفوقه وظهور نبوغه المبكر وبخاصة في مجال العلوم الرياضية .

تخرج رينيه ديكارت من مدرسة لافليش في صيف عام ١٦١٤ أى بعد أن جاوز الثامنة عشر بقليل ، ثم حصل من جامعة بواتييه في عام ١٦١٦ على درجتى البكالوريوس والليسانس في الحقوق ، وليس هناك تفاوت كبير بينهما ، سوى في أن الثانية تسمح لصاحبها بممارسة مهنة المحاماة بعد مدة معينة من التمرين .

سجل ديكارت اسمه في سجل المحامين منذ سنة تخرجه ولم يترافع أمام القضاء قط. وفي عام ١٦١٨ اشترى له أبوه وظيفة ضابط، على عادة نبلاء ذلك الوقت. وعاش ديكارت بمدينة بريدا Berda بهولندا مدة ما ، تعرف أثناءها باسحاق بيكمان Isaac Beeckman الذي كان له أعظم الأثر في توجيه توجيها علميا. وكان بيكمان مهتما بالرياضيات والعلوم وبعلم الطبيعة بنوع خاص ، متجها في بحوثه الى تأويل الظواهر الطبيعية تأويلا رياضيا ميكانيكيا عاما. ولا

⁽I) Garforth, F. W., The Scope of Philosophy, p. 84.

⁽²⁾ Hampshire, Stuart, The Age of Reason, p. 60.

⁽³⁾ Hoffding, Harald, A History of Modern Philosophy. Macmillan, London, 1935, Vol., 1, p. 212.

شك أن ديكارت تعلم منه الكثير أثناء اقامته بهولندا بدليل تلك الكلمات كتبها له فى ذلك الوقت: « انك فى الحقيقة الانسان الوحيد الذى أيقظنى مى خمولى ، وأعاد الى نفسى علما كاد ينمحى من ذاكرتى ، وأرجع عقلى الى جليل الأعمال بعد أن كان قد نبذها »(1). « لقد كنت نائما فأيقظتنى »(1).

حملم ديكارت في احدى ليالى الشتاء عام ١٦١٩ بأسس علم عجيب ، يخالف فيه علماء فكره ومفكري عصره ، واعتقد ديكارت بأن هذا وما ماثله انحا هي الهامات صادقة من عند الله الذي هو مصدر كل نور واشعاع ، وانها تحمل في طياتها لب الحقيقة ، فاسلم ديكارت نفسه الى العزلة والتأمل الطاويل المتواصل ، بهدف الوصول الى المعرفة الحقة ، وذلك تنفيذا لتلك الأوامر الالهية ". ولقد عرج ديكارت نتيجة عزلته هذه بشعار حمل لواءه دائما وهو : « إن السعيد هو من استطاع أن يعيش في خلوة وعزله Happy he who

ولكن لا تعنى هذه الرغبة فى الهدوء والسكينة والخلوة الى الذات أن يعيش الفيلسوف فى برج عاجى بعيدا عن المجتمع ومشكلاته ، ان ديكارت لم يكن يبغى العزلة عن المجتمع كلية ، وعدم المشاركة فى مشكلاته ، بل على العكس تماما ، فان هذه الخلوة الى الذات والاستغراق فى التفكير ، انما تستهدف الابتعاد مؤقتا عن ضجيج الحياة الاجتماعية والمادية ، حتى يهيىء لنفسه الهدوء والسكون اللازمين للتأمل والتفكير والفلسفة (٥٠) .

⁽۱) غیب بلدی : دیکارت ، ص ۲۲ .

⁽٢) عثمان أمين : ديكارت ، ص ٣٨ .

⁽٣) يوسف كسرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٥٧ ص ٥٩

⁽⁴⁾ Holfding, Harald, A History of Modern Philosophy, Vol. 1, p, 213.

⁽a) عثان أمين: ديـكارت ، ص ٧١ .

ونحن لا نعرف على وجه الدقة كيف أمضى ديكارت أوقاته بين عام ١٦١٩ وعام ١٩٢٢ وكل ما يمكن أن نذكره هو أنه قام برحلة طويلة من جنوب غربى المانيا حيث كان قد أبحر من هولندا الى فرنسا فى رحلة لا يمكن تحديد ميعادها بالضبط ، كما سافر الى ايطاليا ثم رجع منها الى فرنسا التى كانت بينه ويين صديقه الأب مرسين Mersenne فيها عدة مراسلات .

واهم أحداث حياته بعد ذلك الاجتاع الذى تم فى خريف عام ١٦٢٧ عند القاصد الرسولى بياريس وحضره ديكارت والكردينال دى بيرول Cardinal de القاصد الرسولى مراعة الاوراتوار Oratoire الدينية وغيرهما من كبار العلماء والمفكرين.

عاد دیکارت الی هولندا قادما من فرنسا عام ۱۹۲۹ وانتسب هناك الی جامعة فی مدینة فرنکر Frenecker حیث تابع فیها دروس علم الطبیعة . ثم انتسب بعد ذلك عام ۱۹۳۱ الی جامعة «لیدن» واتصل فیها بالریاضی والمستشرق جولیوس Golius ، الذی عرض علیه بعض مسائل هندسیة ، لم یکلها الهندسیون القدماء ، فاهندی دیکارت أثناء حلها الی اکتشاف مبادیء الهندسة التحلیلیة . وتعرف دیکارت عن طریق جولیوس بقسطنطین هویجنز الشهیر کریستیان هویجنز .

ونحن نعلم أيضا أنه استقر في عام ١٦٣٣ مدة ما بمدينة ديفنتر ١٦٣٣ وأنحب منها بنتا . ومن نهاية عام ١٦٣٣ وأنجب منها بنتا . ومن نهاية عام ١٦٣٣ وأنجب منها بنتا . ومن نهاية عام ١٦٣٦ حيث عمل إلى عام ١٦٣٥ استقر بامستردام ورحل منها وعاد اليها عام ١٦٣٦ حيث عمل على انهاء كتبه العلمية والمقال عن المنهج . وفي أوائل عام ١٦٣٧ بدأ بماشرة طبع تلك الخنب "

⁽۱) نجیب بلدی : دیکارت ص ۳۸ - ۳۹ .

إذن فنحن نلمس من هذا شغف ديكارت بالسفر والترحال ومخالطة الناس على اختلاف نزعاتهم ومشاربهم وأجناسهم (١) من جهة ، وإقباله على تنوع معارفه وعلومه من جهة أخرى . ولقد انتهت هذه الرحلات برحلته الأنحية إلى السويد التى انتهت حياته فيها عام ١٦٥٠ (٢) .

جـ - مؤلفاته:

لقد ألف ديكارت كتبا كثيرة ، عبرت بصدق عن روح فكرية عالية وأفسحت عن ملام شخصيته المتميزة بين عديد من الفلاسفة ، بأسلوبه البسيط وعباراته الواضحة ، وهذا التفرد في الشخصية كان مصاحباً لخصوبة انتاجه ، ومن أهم مؤلفاته الفلسفية :

Discourse on Method 1777 عمال عن المنهج عام ١٦٣٧

Meditations on First ۱٦٤١ عام ١٦٤١ - ٢ Philosophy

۲ - مبادیء الفلسفة عام ۱۹۶۶ ۱۹۶۶ - ۲

The passions of the soul ١٦٤٩ مام ١٦٤٩ - ٤

ه - قواعد لتوجيه العقل عام ١٩٢٨ ما Rules for the Direction of the mind

ويلاحظ أن هذا الكتاب الخامس لم يتمه ديكارت ، وكان يستهدف منه

 ⁽۱) ديكارت : مقال عن المنهج ، ترجمة محمود محمد الحضرى ، المطبعة السلفية ومكتبتها القاهرة . ۱۹۳ ،
 ص ۱۰

⁽²⁾ Haldane, Elixabeth S., G. R. Ross, « Descartes and spinozai in Great Books of the Western World, ed. by R. M. Hutchins, Vol. 31, The University of Chicago, 1952, p. x.

اقامة الفلسفة على أساس بناء جديد ، يكفل لها التصدى لتيارات الفلسفات القديمة ، ويصونها من التردى في مهاوى الشك وضلالات الوهم ، وتعصم مراعاتها الذهن من الوقوع في الخيطاً(١١) .

والواقع ان ديكارت قد عالج مشكلة الحرية _ كما سنرى ذلك فيما بعد _ من خلال كتاب « مبادىء الفلسفة » وكتاب « التأملات » وكتاب « مقال عن المنهج » وفى بعض رسائلة للاميرة اليزابيث .

د ــ منهجـــه :

ان أهم ما يميز فلسفة ديكارت العقلية عن سائر الفلسفات السابقة عليه هو أنه كان مقتنعا بحاجة الفلسفة الى منهج دقيق للبحث . لقد رأى أن المنهج الذي ينبغي أن تستخدمه الفلسفة لا بد وأن يشبه ذلك المنهج الذي يستخدمه الرياضيون والغيزيائيون . ولكننا نتساءل أي منهج ذلك الذي يحدده ديكارت ويي أن الرياضيات تستخدمه ؟ وكيف يمكن تطبيق ذلك المنهج في الفلسفة ؟ .

لقد أواد ديكارت أن يستأصل الفكر المدرسي ورواسبه من الفلسفة ولذا وجد أنه من الضروري ، لكي يبلغ هذا الهدف ، أن يستخلص من الافكار القديمة التي سبق أن تلقاها ، وبعد ذلك يتجه الى بناء المعرفة على أساس واضح لا يرق اليه الشك . وقد وجد ديكارت أن هذا الاجراء لا يتسنى القيام به مالم يتبع المنهج الرياضي(٢). نن العلم ان الهاهيات تد الطلب أو المار نس المعالم Deductive

⁽¹⁾ Garforth , F.W. , The Scope of Philosophy, p. 85 .

⁽²⁾ Wright, Willam Kellay, A history of modern philosophy, Macmillan Co mpany, New York, 1947, p. 72.

system منذ بدایات التفكیر الفلسفی والمنطقی ، فنجد ارهاصات هذا النسق عند أفلاطون وأرسطو كا نجح اقلیدس لأول مرة فی وضع « علم الهندسة » علی هیئة نسق استنباطی محكم وذلك حوالی عام ۳۰۰ ق . م . ولقد اكتشف دیكارت أهمیة هذه الفكرة وقوتها وفاعلیتها ، ومدی صلاحیتها لا سیما وهو الملیسوف الریاضی الذی قدم لنا بعبقریته الخلاقة الهندسة التحلیلیة علما جدیدا .

نعم ، لقد وجد ديكارت بثاقب نظره ، أن « الحساب والهندسة يستخدمان الاستنباط وأنهما أكثر العلوم بساطة ووضوحاً . فإذا أريد للفلسفة – أو أى علم آخر – أن تتصف قضاياها باليقين ، فلنتخذ من هذين العلمين نموذجاً »(١) .

ومعنى القول باتخاذ المنهج الاستنباطى نموذجاً ، يرجع فى حقيقة الأمر إلى أن المهج الاستنباطى يبدأ حركة سيره الأساسية بمقدمات مسلم بصحتها ليحصل منها على نتائج . ثم ينظر فى النتائج مرة أخرى ليحصل منها على نتائج أخرى ، محيث لا بد وأن تصدق هذه النتائج ، طالما أننا سلمنا بصحة المقدمات . وهنا يكسب النسق صفة اليقين ، ويوصف اليقين هنا بالوضوح والتميز ، ومن ثم فاننا « نصل الى الافكار الواضحة المتميزة بطريق ما يسميه ديكارت الحدس والاستنباط »(1) .

لكن ما هي الأفكار التي يريد ديكارت أن يتوصل اليها ويؤكدها ؟

 ⁽۱) محمود زيدان: مناهج البحث الفلسفى ، منشورات جامعة بيروت العربية ، بيروت ١٩٧٤ ص ٠٠
 (٢) المرجع السابق: ص ٥١ ، وايضا: توفيق الطويل: أسس الفلسفة ، دار النهضة العربية ، القاهرة
 ١٩٦٤ ص ٣٥١ .

يقول كواريه: « هذه الأفكار هي الافكار الرياضية ، وهذا العقل هو العقل الرياضي كذلك ، فبالرياضيات دون سواها بلغ العقل الانساني الوضوح والبقين »(1) .

إن علينا الآن ، حتى نفهم المنهج عند ديكارت في أصوله وقواعده ، أن ننظر في الحدس والاستنباط ، لانهما قاعدتا الوضوح .

١ – ألحدس intuition عند ديكارت هو الرؤية العقلية المباشرة التي يدرك بها الذهن ، بلا وساطة بعض الحقائق ، فتقبلها النفس وثثق في صحتها وصدقها ، أو هو نظرة ثاقبة من نظرات العقل ، بلغت من الوضوح والتميز مبلغا يزول معه كل شك ، فمثلا اذا ركز عقلنا انتباهه في تحليل فكرة المثلث ، فانه يدرك مباشرة أن للمثلث ثلاث زوايا وثلاثة أضلاع ، وأنه شكل مقفل الخ .

وهـذه الحقائق المباشرة هي أفكار بسيطة وواضحة ، تقابلنا كثيرا في مجال دراستنا . فهي تقدم لنا النقاط الأولى التي نبدأ منها ، أو هي « المبدأ المطلق في الموضوع » .

٢ – أما الاستنباط deduction فهو العملية العقلية التي نتسنتج بها قضية من قضية أو عدة قضايا ، أو هو استنتاج بشكل سابق من قضايا معينة وضعناها ، كل النتائج المترتبة عنها ، وذلك عن طريق الاستنباط البرهاني . فمثلا بعد أن نتوصل الى تعريف المثلث عن طريق الحدس ، وبعض البديهات والمقدمات الضرورية للبرهان ، نستطيع أن نبرهن على صحة النظرية ، التي تقول أن مجموع زوايا أي مثلث يساوي قائمتين .

 ⁽¹⁾ الكسندر كواريه : ثلاثة دروس في ديكارت ، ترجمة بوسف كرم ، المطبعة الأموية ، القاهرة ١٩٣٧ ،
 ص ٢٦

أى اننا نستخدم الحدس في ادراك المبادىء الأولى للعلم والفلسفة ثم نقوم بعملية الاستنباط لتكوين القضايا الأولى التي تنتج عن هذه المبادىء.

ولكن ليس من السهولة فى كل الاحوال أن نكتشف بالحدس هذه المبادىء، وأن نستخرج منها النتائج الاولى، فقد تواجهنا بعض الصعوبات، التى تتعقد فيها هذه النتائج، بحيث نجد من الممكن _ احيانا _ ان نستنج من المبادىء الواحدة نتائج مختلفة. وهنا يأتى دور التجربة التى تساعدنا على اكتشاف أى هذه النتائج قد اختير فعلا. فالتجربة هى التى ترشدنا الى النتيجة المتحققة بالفعلى، وليس علينا حينفذ الا البحث فى تفسير صدور هذه النتيجة من المبادىء التى نتحقق من صحتها بصورة لا تقبل الشك.

وهكذا فالحدس والاستنباط والتجربة هي المراحل التي يتعين علينا اتباعها ، للوصول الى المعرفة الحقيقية اليقينية ، بشرط أن نجيد استخدامها بطريقة صحيحة(١).

وعلى أية حمال ، فقد استقصى ديكارت منهجه من الرياضة ، لانها تتصف بالوضوح والبساطة والصدق ، وتبتعد عن الخطأ والمغالطة ، وهذه الخصائص أهم ما تنفرد بها الرياضة عن العلوم الأخرى ، فضلا عن النتائج الباهرة والحقائق الثابتة التي تحققت في مجال العلوم الرياضية .

أراد ديكارت اذن أن نقيم فلسفة يقينية كاملة ، على غرار العلوم الرياضية ، ولا عجب في ذلك ، لا سيما وأنه قد تعلم مبادىء الرياضيات عن « اسحق

 ⁽۱) اندریه کریسون : دیکارت ، ترجمة حسن شحانة سعفان ، مکتبة الانجلو المصریة ، القاهرة ۱۹۳۱ ،
 ص ص ص ۱۸ — ۱۹ .

بكمان » _ فقد كان ديكارت نفسه فيلسوفا ، ورياضيا ، وعالما ، وتشهد بذلك أعماله العظيمة في الفلسفة والرياضيات(١) .

لذلك يقرر ديكارت أن المنهج المقترح تطبيقه في ميدان الفلسفة يماثل تماما ، المنهج المستخدم بنجاح في الهندسة ، والذي أسفر عن اكتشافه للهندسة التحليلية . وبهذه الطريقة حاول ديكارت أن يقضى على الفجوة التي كانت بين الفلسفة والعلوم الأخرى .

لذا نراه يلخص ، بطريقة مألوفة ، في القسم الثاني من « المقال عن المنهج » أربع قواعد بسيطة ، ينبغي على الانسان اتباعها ومراعاتها ، ليصل الى المعرفة الصحيحة (٢) ، وهذه القواعد هي :

القاعدة الأولى:

ألا أسلم بشيء على الاطلاق على أنه حق ، مالم أتعرف بوضوح أنه كذلك وهذا يعنى أن أتجنب بعناية تامة التعجل والتسرع فى الحكم ، وعدم التمسك بالأحكام السابقة ، وألا أقبل شيئا منها ، إلا ما يتجلى لعقلى بوضوح وتميز لا يدع معه فرصة للشك .

ويقصد ديكارت من قاعدته الأولى ، ألا نقبل الأفكار والمعلومات التى لا تتضم لنا بجلاء وتميز ، وتصدر عن البداهة العقلية ونور العقل الفطرى ، وكذلك تطالبنا هذه القاعدة بالتخلص كلية من الأراء السابقة ، مهما كان مصدرها ،

⁽¹⁾ Russell, Bertrand, A history of modern philosophy, p.560.

⁽²⁾ Wright, William Kellay, A history of modern philosophy, p. 72.

والا نندفع في أحكامنا وراء عواطفنا ورغباتنا ، بل نلتزم في كل تصوراتنا وأحكامنا بأوامر ومطالب العقل وحده . وتعتبر هذه القاعدة بداية نستشف منها اتجاه ديكارت الى المطالبة بحرية العقل وتحريره من سيطرة وسطوة الآراء السابقة .

القاعدة الثانية:

أن أقسم كل واحدة من الصعوبات والمسائل التي أفحصها الى أجزاء بقدر المستطاع ، وبما يبدو أنه ضروري لحلها بأفضل طريقة ممكنة .

ومعنى هذا أن نبدأ في تحليل المشكلة التي نعالجها الى أكبر عدد من. العناصر الجزئية البسيطة والواضحة ، حتى نستطيع حلها على أكمل وجه .

القاعدة النالعة:

أن أواصل تأملاتى وفق نظام محكم ، مبتدئا بأبسط الموضوعات وأسهلها فهما ، لكى أرتقى تدريجيا أو شيئا فشيئا الى معرفة أكثر تقعيدا ، وأن أفرض نظاما بين الأمور التى لا يسبق بعضها البعض الاخر بالطبع .

يرى ديكارت في القاعدة الثالثة من قواعد المنهج ، أن ننتقل بأفكارنا من بعض المسائل الاولية البسيطة الواضحة الى مسائل أخرى أشد منها تركيبا ، للتأكد من صدق نتائج التحليل ، أى أن نتقدم من الامور البسيطة في تسلسل منطقى خطوة بخطوة حتى نصل الى الامور الاكثر صعوبة .

والواقع أن قاعدتى التحليل والتأليف السابقتين ، تشكلان حجر الاساس فى كل تفكير علمى ، حيث يبدأ المفكر أو العالم فى تحليل الظواهر أو الافكار الى أبسط عناصرها ، ثم يقوم بعملية التأليف لاعادة صياغة هذه الأفكار أو الظواهر للوقوف على مدى صححة نتائج التحليل .

القاعدة الرابعة :

أن أعمل في جميع الأحوال على احصاءات كاملة : ومراجعات عامة وشاملة مما يجعلني على ثقة من أنني لم أغفل شيئا يتصل بالمشكلة المعروضة للبحث .

وتهدف هذه القاعدة ، أن نحيط احاطة كاملة وتامة بكل ما يتصل بالمشكلة المطروحة للدراسة والبحث ، بحيث نتحرى الدقة في جمع المعلومات التي تتعلق بالمسألة التي ندرسها(١).

وهكذا يمكننا أن نلاحظ النظام العقلى الصارم الذى أتبعه ديكارت فى صياغة منهجه ، ولا يخفى علينا أن هذه القواعد ، بالطريقة التى قدمها ديكارت ، انما تعبّر باختصار عن الاجراءات التى تتبع فى حل المشكلات الاصلية فى الهندسة ٢١،

يصرح ديكارت أن صياغة المنهج هي مجرد خطوة تمهيدية ، اذ أن ما يتطلع الميه هو محاولة اكتشاف الطريقة التي تجعل من معرفتنا للاشياء الماثلة لنا ، لها طابع الوضوح والتميز (٢) .

أى أن ديكارت عندما قام بوضع قواعد المنهج ، لم يفرض شروطا مسبقة بجانب وضوح الفكر وتميزه ، اكثر من مطالبة الباحث بأن يقوم بتحليل المعضلات والمشكلات التي تعترض طريقه ، ثم ينظم ويرتب أفكاره على اساس منطقى ، وأخيرا ينظر الى موضوع بحثه نظرة شمولية من جميع النواحي ، متوخيا في ذلك كله النظام والدقة (٤) .

ا) دیکارت : مقال عن النہج ، ترجمة محمود محمد الخضیری ص ص ۳۰-۳۳ وکذلك Wright , William Kellay , A history of modern philosophy , p. 72 . أ(2) Ibid : p. 74 .

⁽³⁾ Hoffding: Harald, A history of modern philosophy, Vol. 1, p. 218.(4) Hampshire, Stuart, The Age of Reason, P. 60.

النسق الفلسفي الديكارتي

أ ـ الشك المهجى عند ديكارت:

ذهب ديكارت إلى أن الفلسفة هي دراسة الحكمة ، والحكمة تشمل سائر المعارف التي يستطيع الانسان معرفتها ، سواء لهداية حياته أو للمحافظة على صحته أو لاكتشاف جميع الفنون (1) ، أي أنها العلم بالمباديء الأولى أو العلم الكلي الشامل (7) . لذلك قسم ديكارت الفلسفة الى قمسين رئيسيين : الأول ينصب على الميتافيزيقا ، والتي تتضمن مباديء المعرفة ، وتهتم على وجمه الخصوص بتفسير أهم صفات الله باعتباره جوهر الحقيقة والضمان لكل يقين ، وكذلك تبحث في روحانية نفوسنا وسائر المعاني الفطرية التي توجد في داخلنا . أما بالنسبة للقسم الثاني من الفلسفة فهو ينصب على العلم الطبيعي الذي يشمل البحث في العالم الفيزيائي بصفة عامة من حيث تركيبه وأبعاده ، ثم يوجه اهتامه الحاص الى دراسة طبيعة هذه الأرض وجميع الأجسام الماثلة في العالم ومن بينها الخاص الى دراسة طبيعة هذه الأرض وجميع الأجسام الماثلة في العالم ومن بينها الانسان .

ويعطينا ديكارت تصورا واضحا نلمسه فى واقعنا المحسوس حيث يشبه الفلسفة بشجرة ، تمثل الجذور فيها الميتافيزيقا ، ويمثل الساق العلم الطبيعي أما الفروع أو الاغصان فهي تمثل العلوم الأنحرى وهي ، الميكانيكا والطب والأنحلاق "، وتبقى الأخلاق التي هي من تنظيم سلوك النفس البشرية وتثقيفها .

 ⁽۱) ديكارت ، مبادى، الملسفة ، ترجمة عمتان أمين ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٠ ص ١٤
 (٢) عمد على أبو ريان : الفلسفة ومباحثها ، دار الجامعات المصرية ، اسكندرية الطبعة الثالثة ١٩٧٤ ص

⁽٣) ديكارت : مبادىء الفلسفة ، ترجمة عمثان أمين ، ص ص ١٨ - ١٩

ولعل أهم ما في هذه الشجرة المشمرة هو فيما تحمل من ثمار وليس جذرها أو جذعها وبالمثل فلا يقتصر أهمية الفلسفة على الميتافيزيقا أو العلم الطبيعي ، اذا نظرنا اليهما في ذاتهما ، بل تنصب الأهمية كلها على هذه الأنواع من الميكانيكا والطب والأنحلاق .

ان هذه الثار تفضى بنا الى قواعد السلوك السليم وتدبير معاشنا وسبل حياتنا ، وبواسطتها نستطيع أن نتحكم فى الطبيعة ونصبح مالكى زمامها ، وهذا هو ما عبر عنه بيكون حين يقول : « ينبغى لنا أن نفهم الطبيعة ، اذا أردنا أن نسيطر عليها ونخضعها لمشيئتنا »(١) .

هذا ويبدأ ديكارت نسقه الفلسفى بالشك . والشك عنده هو خطوة التأمل الفلسفى الأول بل وخطوته الأساسية ، فان أدى بنا الى المبادىء الأولى كان السبيل الى اليقين الفلسفى ، وان لم يصل الى ذلك لم يكن شكا منهجيا ، بل كان شكا هداما لا سبيل الى الوصول الى أى يقين ابتداء منه .

والشك خطوة ضرورية لا بد من اتخاذها: فخبرتى بالخطأ وتعرضى له منذ عهد بعيد واحتال تجدده بفعل تلك الأحكام التي خضعت لها ولم أتبين صحتها سواء كانت أحكاما فرضها الغير على من معلمين أو مرشدين أو من يوكل اليهم أمرى ، أم كانت أحكاما فرضها على الحس والخيال _ وتعرضهما للخطأ معروف _ ان كل هذا يدعوني للشك .

ويلزم الشك في جميع مصادر تلك الأحكام: فيما بقى في نفسي من علم تلقيته في الماضي، وفي الماضي كله، في الحواس والخيال، أيا كانت تعاليمها. اذ لو خدعتني هذه الأشياء مرات، فما الذي يمنعها من أن تخدعني دائما. يقول ديكارت:

⁽١) اندريه كريسون : ديكارت ، ترجمه حسن شحاتة سعفان ، ص ١٦

أ_ لقد تلقيت منذ حداثة سنى قدرا كبيرا من الآراء الباطلة وحسبتها صحيحة ، فكل ما بنيته منذ ذلك الحين على مبادىء هذا حظها من قلة الوثوق لا يمكن أن يكون الا مشكوكا فيه جدا .

واذن فيلزم اذا أردت أن أقيم شيئا متينا في العلوم أن أبدأ كل شيء من جديد وأن أوجمه النظر الى الأسس التي يقوم عليها البناء .

ولن يتحتم على لذلك أن أثبت بطلان آرائى القديمة . بل ويكفى الأطراحها أن أجد فى كل رأى منها سببا ما ، للشك فيه . ولن يتحتم على كذلك أن أفحص كل واحد على حدة ، بل يكفى مهاجمة المبادىء ، لأن انهيار الأسس يفضى حتما الل انهيار بقية البناء .

ب _ يلزم أن نضع موضع الشك:

١ - الموضوعات الحاصة للحواس بسب غلط الحواس وأوهام الأحلام:
 كل ما حسبته حتى اليوم أشد الأشياء وثوقا قد تعلمته من الحواس .
 لكننى تبينت بالتجربة أن الحواس تخدعنى أحيانا . واذن فمن الحيطة الا أغود الى الثقة بالحواس .

قد يقال أنه اذا صبح أن الحواس تخدعنا فى الأشياء التى يكون احساسنا بها قليلا وبعدتها عنا كثيرا ، فمما لا يقبلة العقل انها تخدعنا فى أشياء من قبيل أننى هنا قرب النار وبيدى هذه الورقة التى أكتب عليها .

ولكن اذا فكرت في أنى انسان ، وأن من عادتى أن أنام ، وأنى المتخل في الحلم نفس الأشياء التي أراها في اليقظة ، وأنه لا توجد قرائن يقينية لتمييز اليقظة من النوم ، فلا سبيل لى الا أن أنظر بعين الشك الى جميع ما تلقيته عن طريق الحواس

٢ - الأشياء العامة التي كان من الممكن أن تكون نماذج لتلك الأفكار

الخاصة .

٣ - والعناصر العامة التي كان يستطيع خيالنا أن يكون منها هذه الأشياء
 العامة ، لأنه ربما كان اله واسع القدرة يريدينا على أن نخطىء
 دائما .(١)

كان على ديكارت اذن أن يتخذ خطة الشك ، لكن ما معنى خطة الشك بالضبط ؟ انها لا تعنى التردد والتأرجح في قبول حكم من الأحكام أو التأرجح بين القبول والرفض والاستمرار في هذا التردد والتأرجح . وليس معناها مجرد افتراض حكم من الأحكام أو تصوره أو التفرج عليه إن صح القول . ان معناها عدم التردد أي العزم على عدم «اعتبار» هذه الأحكام وعدم الاهتمام بها ويمرتبتها من الخطأ أو الصواب . فأي اهتمام من هذا القبول ، أي تقدير هو العزم على « عدم الالتزام » بالاحكام المذكورة ، سواء كانت صادرة عن تعاليم ماضيه لم نتبين صحتها أو عن الحس أو الخيال (٢) .

يتضح من هذا أن ديكارت قد استبعد شهادة الحواس ، ثم أقر بأننا نعتقد فى النوم أمورا ونتخيل أحوالا ونحسب لها ثباتا واستقرارا ، ثم نستيقظ فنعلم أن ما رأيناه أثناء النوم كان حلما . واذن فما المانع من أن تكون تصوراتنا فى البقظة كتصوراتنا فى النوم كلها خيالات لا حاصل لها . الواقع أن ليس ثمة علامات يقينية يمكن أن نميز بها البقظة من النوم فى وضوح وجلاء .

ثم استبعد ديكارت بعد ذلك شهادة العقل نفسه: لأن بعض الناس قد

 ⁽١) ديكارت : التأملات في الفلسفة الأولى ، ترجمة عثان أمين ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة الطبعة الرابعة ١٩٦٩ ، التأمل الأولى ، ص ص ع ٢٥ – ٦٦ .

⁽۲) نجیب بلدی : دیکارت ، ص ۸۹

يخطئون فى الاستدلال ولو فى أبسط قضايا الهندسة . وزاد على ما تقدم فافترض فرضا لم يسبق اليه ، فقال ما معناه : ربحا كان شيطان ماكر مخادع يعبث بعقلى فيهنى الباطل حقا والحق باطلا ، ويجعلنى بحيث أخطىء على الرغم مما قد يكون لدى من يقين نفسى (۱) . يقول رسل : « بدأ ديكارت بالشك فى الحواس ، لأنه رآها غالبا ما توقعنا فى الضلال ، ثم شك فى الرياضيات « والأمور الفكرية بوجه عام » مفترضا أن ثمة شيطانا ماكرا يستخدم كل براعته فى تضليله »(۱) .

فإذا كان الأمر على هذا النحو كنت أعزل من غير سلاح ، على الرغم مما يظهر عليه معرفتى من بداهة ، بل ربما عجزت عن الوصول مطلقا الى أى حقيقة . لكننى أستطيع أن احمى نفسى من ذلك الشيطان اذا صممت منذ الآن على رفض أى قضية قد يخالجنى الشك في امكان وقوع الخطأ فيها ، بمعنى أن على رفض أى قضية الشك جميع الأشياء التى قد أرى فيها أقل موطن للربب .

يجب اذن أن نصطنع منهج الشك المؤقت ، وأن نتشبه بأولفك الذين يهدمون دارهم لكى يينوها من جديد ، لانها لم تكن من متانة البناء بالقدر الكافى . وينبغى الحذر من فرط الثقة التى نضيفها بطبعنا على معتقداتنا المألوفة وارائنا السابقة وأحكامنا المعتادة ، وعلى كثير من الامور التى لا تبدو لنا بديهية ، الا لأن العادة جرت بأن نراها أو نحكم عليها أو نسمع غيرنا يحكم عليها كذلك . وينبغى أن تمتد رحاب الشك الى جميع المجالات ما عدا بجال الاعلاق والحياة العملية ، لأن أفعال الحياة لا تحتمل عادة أى تأخير ، فهو يلزم نفسه بثلاثة أمور لا يطبق عليها شكه المنهجى وهى :

⁽٢) عثان أمين : ديكارت ، ص ١١٨ .

³⁾ Russell, Bertrand, A history of modern philosophy, p. 563.

أولا: أن يطيع الانسان قوانين بلاده ، وأن يحترم عاداتها وتقاليدها ، مع الأمتثال والثبات والحفاظ على الديانة التي نشأ عليها ، وأن يدبر شئونه في سائر الأمور ، وفقا لأغلب الآراء اعتدالا ، وهي التي رضي عنها العقلاء من الناس .

ثانيا: أن يتجنب الشك والتردد في سياسته وان يتمسك بما صمم عليه .

الفا: أن يجتهد في كبح جماح شهواته ورغباته ، ليس من أجل مغالبة الحظ ومقاومة القدر Fate . وذلك لأن أفكارنا هي ملك لنا ، نستطيع أن نتحكم فيها كيفما نشاء ، بحيث لا يعترينا الحزن اذا ما اخفقنا في الحصول على الاشياء التي لا نستطيع بلوغها ، وعلى هذا النحو نستطيع ان ننعم بالغني والقوة والحرية ، وكل أنواع السعادة (۱۱) . وفيما عدا ذلك من الامور أوجب ديكارت الشك في وجود العالم الخارجي وفي حقيقة الاشياء المحيطة بنا ، وفي وجود الناس وفي وجود أي حقيقة متميزة ، بل أوجب الشك في الأحكام التي تبدو لعقولنا أوضح الاحكام وأوفرها بداهة ، لأن من المكن كا قلنا : « ان شيطانا خبيثا يلهو بي ، ويطيب له أن يوقعني في الضلال »(۱۲) .

ويذهب ديكارت في التأملات الى أن الشك وحده لا يكفى ، بل علينا أن نعتبر المحسوسات والخيالات والافكار باطلة ، يقول ديكارت : « ولكن الشك لا يكفى . فما دمت اقتصر على حسبان آرائي القديمة مشكوكا فيها ، ولكنها في الوقت نفسه محتملة جدا ، وهي كذلك بالفعل ، فانه ستبقى بقوة العادة مسيطرة على اعتقادى ، ومن أجل ذلك سأتخذ سبيل الاعتقاد بأن جميع هذه

¹⁾ Hoffding: Harald, A history of modern philosophy, Vol. 1, p. 240

[👣] عثمان أمين : ديكارت ، ص ١٩٩ .

الآراء ليست مشكوكا فيها فحسب ، بل انها باطلة كل البطلان وأظل كذلك الى ان يتعادل هذا الحكم الجديد مع الحكم القديم في الميزان ، فيبقى ذهنى حرا كل الحرية »(١) .

واذا صح كل ذلك فما الذي يبقى للفيلسوف ؟

يبقى أن خطة الشك أسلم الخطط ازاء جميع الفروض السابقة . انها الحزم بعينه ، ازاء أى اعتقاد أو رأى أو حكم فى أى ميدان من الميادين ، فى العالم المحسوس أو فى العالم المعقول ، وفى جميع العلوم على حد سواء . ويقضى الشك كا ذكرنا باعتبار كل حكم «كأنه كاذب» وبالتالى بعدم الالتزام بحكم من الاحكام . يقضى الشك بالتوقف عن الحكم أو « التعليق » époqué كا قال اليونان . فهذا الموقف ان لم يكفل للانسان أى يقين ايجابى فهو يضمنه على الاقل من الوقوع فى الخطأ (٢).

ويجب أن نشير هنا الى الفارق الذى يفصل بين الفيلسوف الذى يستخدم الشك كوسيلة وغاية وهو الشك الهادم مثل شك « بيرون » الذى لا سبيل الى الوصول الى أى يقين من ورائه، وبين الشك المحبى عند ديكارت الذى هو فى طبيعته الاصلية شك مؤقت يحرر الفيلسوف به عقله من كل المعارف والتصورات والاداركات السابقة توطئة للوصول الى اليقين، فطريقة الحوار السقراطي اسلوب من أساليب الشك، أو منهج من مناهجه، وكذلك منهج ديكارت، فالمعقل عند ديكارت حافل بأفكار بعضها خاطيء ولا سبيل الى تطهير المعقل من هذه الافكار الحاطئة، الا بافراغه من جميع ما فيه، وهو لايترك العقل فارغا وحاليا من كل معرفة، والا شابه غيره من الفلاسفة الشكاك

⁽١) ديكارت : التأملات ، ترجمة عثمان أمين ، التأمل الأول ، ص ٦٨

⁽۲) نجیب بلدی : دیکارت ص ۹۳ .

الحقيقيين ، فهو يعيد اليه ما يراه سليما وبديهيا من هذه الافكار وبطرح الفاسد منها(۱) ، والواقع أن كل بحث فلسفى أو علمى دقيق يقتضى استخدام منهج الشك(۲) . ولعل أهم ثمة ميزة تفصل بين هذين النوعين من الشك تتمثل كا ذكرنا في أن الشكاك لا يؤمنون بامكان وصول الانسان الى علم يقينى بحقيقة الاشياء ، أى أن مذهب الشك يلتصق بالشك ولا يغادره . أما اصحاب منهج الشك فيفترضون وجود هذه الحقائق ويعترفون بامكان الوصول اليها ، ولكنهم الشك فيفترضون اليها في حذر شديد ، ويضعون كل قضية أو مسألة موضع الانكار ، الى أن يتبين لهم صدقها أو كذبها . فهم أصحاب منهج من مناهج المعرفة لا مذهب فيها(۱)

ومن ثم فان الشك عند ديكارت هو بمثابة حيلة منهجية ، ولهذا يعتبر شكا مؤقتا لا شكا هادما ، أنه البحث عن نقطة البداية التي يتقدم منها الفكر . ولكن ديكارت لا ينتقل مباشرة من الشك الى اليقين ، الا بسند وضمان الهي يحميه من الشيطان الماكر الحبيث .

ب ... من الشك الى اليقين الأول:

ف مجال البحث عن اليقين الذي اهتدى اليه ديكارت ، نتيجة لشكه المنهجى ، كما سنرى ذلك فيما بعد ، نجد رأيا طريقا يقلل من أهمية اعتبار ديكارت ، هو أول من استطاع الوصول اليه ، حيث يؤكد «جارفورث ديكارت ، هو أول من استطاع الوصول اليه ، حيث يؤكد «جارفورث عن البحث عن اليقين والسعى لبلوغه من الأمور التي ارتبطت بوجود الانسان نفسه ، وهذا ما تؤكده الدراسات الانثربولوجية والتاريخية . منذ مطلع التاريخ الانساني ، دأب الانسان الاول على التطلع لمعرفة اليقين والبحث عنه ، وإن اتسمت محاولاته دأب الانسان الاول على التطلع لمعرفة اليقين والبحث عنه ، وإن اتسمت محاولاته (۱) از فلد كوله : المدخل الى الفلسفة ، نرجة أبو العلا عفيفي ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة (١) را نوفلد كوله : المدخل الى الفلسفة ، نرجة أبو العلا عفيفي ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة

²⁾ Garforth, F. W., The Scope of philosophy, p.97.

⁽٣) عثمان أمين : ديكارت مي ١٢٨ .

الاولى الساذجة بالطابع البدائى ، وهو بطبيعة الحال يرتبط بامكانيات وأدوات البحث المتوفرة له حينذاك ، ولا يعنى ذلك أن الانسان البدائى فى مستهل حياته الاولى ، قد توصل بداهة الى اليقين ، وانما قد قام من جانبه بمحاولات كثيرة ومتعددة ، حسبا اعتقد ووفقا لتصوراته ومجهوداته الساذجة .

وعلى أية حال فان هذه المجهودات ... التي استهدف من وراثها البحث عن اليقين ... كانت تتمثل في سعيه لكشف النقاب عن ذلك الغموض الذي يكتنف الكون المترامي حوله ، سواء بالنسبة للظواهر الطبيعية بكافة صورها وأشكالها ، أو تجاه الكائنات الحيوانية الاخرى من وحوش ضارية وجيوانات مفترسة ، التي تحاول النيل منه والفتك به .

ومن ثم نستطيع أن نؤكد بما لا يدع بجالا للشك ، أن مسألة البحث عن اليقين ، هي من المسائل التي شغلت اهتام الانسان البدائي ، ولكنها اتخذت طابع المحافظة على البقاء ، أى انها انطلقت من مفهوم سيكولوجي ، يستهدف تحقيق رغبة الانسان البدائي في الأمن والطمأنينة

واذا ما انتقلنا الى الفكر الفلسفى اليونانى ، نستطيع أن نؤكد أن البحث عن اليقين ، يتضح من ثنايا تساؤلات مبدئية tentative حيث نجد عند طاليس وخلفائه من الفلاسفة الطبعيين ، أول نسق تفسيرى تصورى للعامل الفيزيائى ، يتسم بالوضوح والمعقولية ، على أساس أن الوضوح ذاته ما هو الإصورة من صور الأمن والطمأنين . وكذلك تبلورت مسألة البحث عن اليقين عند افلاطون في نظريته عن عالم المثل ، التي تمثل الحقائق المطلقة والثابتة ، وهي التي تبرر الثبات والاستقرار في نطاق العالم الطبيعي المتغير . أما أرسطو فقد بحث عن اليقين من منظور اخر ، مغايرا لما ارتآه افلاطون بحيث يرى أرسطو أن اليقين انما اليقين من منظور اخر ، مغايرا لما ارتآه افلاطون بحيث يرى أرسطو أن اليقين انما المقين من الاستنباط المنطقي وقد هداه تفكيره الى ابتكار المنطق الصورى الذي يعتمد على نظريته في القياس ، ونظر اليه باعتباره اداة لليقين (1) .

¹⁾ Garforth, F.W.: The Scope of philosophy, pp. 85 - 86.

واذا سلمنا بأن البحث عن اليقين من المسائل التي ارتبطت بالفكر الانساني في كل مراحله ، بدءا بالمرحلة البدائية حتى العصر الحديث ، فهل يعنى ذلك أن ديكارت لم يكن الا تابعا ومقلدا للمفكرين والفلاسفة السابقين عليه ؟ ، ومن ثم تنتفي عنه صفة الاصالة والابتكار ، وهو ما تفضى اليه اقوال جارفورث السالفة .

إن الأمر الذى لا شك فيه هو أن البحث عن اليقين ، هو الغاية من أى تفكير انسانى ، ولكن هذا لا يعنى ان ديكارت كان ناقلا امينا للتراث الفكرى عن السابقين وحسب ، بل ان أهم ما يتفرد به ديكارت ابتكاره للشك المنهجى كأداة ووسيلة ، يناط به تحرير العقل من الافكار الموروثة والمعلومات المضطربة .

وهكذا لم يكن ديكارت خاضعا لأى مذهب أو اتجاه فلسفى بعينه ، بل كان كلفا بطريقته الخاصة المبتكرة التي تتسم بالبداهة والجلاء والتميز . ومن ثم فان منهجه الفلسفى لا يعتبر من قبيل المحاكاة للفلسفات السابقة ، بل هو تلمس للبقين الذي يعتمد على نور العقل الفطرى فحسب .

ويمتاز الشك الديكارتى بأنه ليس نهاية حركة العقل الفلسفى ، انه البحث عن نقطة البداية ، عن النقطة التي يصح للفيلسوف أن يبدأ عندها . فالشك هو المرحلة الاولى ، هو التأمل الأول في الفلسفة ، وهو طريق الاكتشاف الفلسفى .

إلى أشك . هذا أمر ثابت . وأنى أفكر ، فلا فارق بين كونى أشك وكولى أفكر . وطالما كنت أفكر ، فأنا الذى أفكر موجود حتما . أفكر اذا فأنا موجود . هذا هو اليقين الذى يطالعنا به ديكارت . انه يقين أول ومعرفة أولى (1) .

⁽۱) نجیب بلدی : دیکارت من ۵۸،

وبعبار أعرى حين لجماً ديكارت الى الشك فى كل شيء ، حتى بهسده أبسط المسائل الرياضية ، اتضبع له أنه يشك وما دام يشك فهو يفكر ، لأن الشك ضرب من ضروب الفكر ، وطالما يفكر فهو اذن موجود ، فنحن نشك تعنى أننا نفكر ، ونحن نفكر تعنى أننا نوجد ، فالحقيقة الأولى التى أشار اليها ديكارت بعبارته الشهيرة « أنا أفكر اذن فأنا موجود » " Gogito Ergo Sum " ديكارت بعبارته الشهيرة « أنا أفكر اذن فأنا موجود » " الشك فيها حتى اذا أردت هى حقيقة أساسية لا سبيل الى الشك فيها ، بل ويتنع الشك فيها حتى اذا أردت ذلك . فحقيقة « الكوجيتو » تكمن في وجودى الذي أهجز عن تصوره غير موجود ، ويستحيل على مهما أوتيت من قوة ، أن أشك في هذه الحقيقة ، لأنها بديهية وواضحة ومتميزة (١).

وبالنظر الى هذه الحقيقة ، « أنا أفكر واذن فأنا موجود » كانت من الرسوخ واليقين ، بحيث أن أشد افتراضات الشكاك تعلرفا ، كانت عاجزة عن أبطالها ، حكمت بأننى أستطيع أن أتقبلها من غير أدنى تردد كمبدأ أول للفلسفة الذى أبحث عنها(٢) . ويؤكد ذلك ديكارت فى « المقال عن المنهج » حيث يقول : « ولما انتبهت الى أن هذه الحقيقة ... أنا أفكر اذن فأنا موجود ... وهى من الرسوخ بحيث لا يستطيع الارتيابيون أن يزعزعوها مهما يكن فى فروضهم من شطط ، حكمت بأننى ستطيع مطمئنا أن اتخذها اصلا للفلسفة التى كنت أطلها »(٣).

لكن لنا أن نتساءل ، ما هو هـذا الوجود الذي أدركه والذي يعد بمثابة اليقير الأول الذي لا يمكن الشك فيه ؟ الواقع أن هـذا الوجود ليس هو وجود

¹⁾ Watling, J. L., "Descartes" in a Critical history of western philosophy, ed. by D. J. O'Connor, Macmillan, London, 1946, p. 177. Marias, Julian, History of philosophy, pp, 214 - 216

وايطبا

²⁾ Garforth, F.W. The Scope of philosophy, p. 91.

⁽٣) ديكارت : المقال عن المنهج ، ترجمة محمود محمد الخضيري ص ص ص ٥١ - ٥٧

جسمى ، بل هو وجود فكرى ، فأن أعلم نفسى الآن موجودا مفكرا ولا أعلم بعد اذا كنت شيئا اخر غير هذا الموجود المفكر : فأنا مفكر ، بمعنى أنى موجود يتعقل وبشك ، وبثبت وبنفى وبريد ولا يريد ، وبتخيل وبحس أيضا () . فكل هذه الظواهر النفسية تفيد الفكر إ، لأنها تشترك جميعا فى أننا ندركها مباشرة فى أنفسنا . ان كل ما أعلمه الآن يقينا هو أن اثبات اللذات المفكرة أصبح حقيقة لا ينالها الشك . والفكر منميز عن البدن الخاص ، وعن الاجسام عموما ، بل ان وجود الفكر اشد وثوقا من وجود الجسم : فانى اعرف الفكر بالفكر نفسه ، أما الاجسام فلست بمستطيع قط اداراكها الآ فى الفكر وبالفكر : فمعرفتى النفس معرفة مباشرة يقيينة على عكس الجسم « لأننا حين نفحص عن ماهيتنا أعن الذين نفكر الآن فى أنه ليس خارج فكرنا شيء هو موجود حقا ، نعرف خين الذين نفكر الآن فى أنه ليس خارج فكرنا شيء هو موجود حقا ، نعرف جليا أننا لا نحتاج لكى نكون موجودين الى أي شيء آخر يمكن أن يعزى الى الجسم ، واتما وجودنا بفكرنا وحده . واذن ففكرتنا عن نفسنا أو عن فكرنا المابقة على فكرتنا عن الجسم ، وهذه الفكرة أكثر يقينا ، بالنظر الى أننا لا نزال نشك فى وجود أى جسم فى حين أننا نعرف على وجه اليقين أننا نفكر » () .

فأنا اذن حين أدرك « إنيتى » كلها في طبيعتها وما هيتها ، ادرك أنه لا يخص « انيتى » الا ما هو موجود بمقتضى فعل « الكوجيتو » ، وبهذا المعنى كنت أيضا موجودا يشك ويحس ويتخيل ويريد ... الخ . لكننى كنت كذلك لان الشك والاحساس والتخيل والارادة ليست الا بالكوجيتو ولأنها أولا في الحقيقة فكرى « أنا » . واذا فالفكر يعبر عن طبيعتى كلها : هو ماهيتها و « صفتها الذاتية » ، وكل ما يلائم الفكر يلائمنى ، وكل ما ينافيه ينافينى . واذن فلست امتدادا ولا شيئا مما ينطوى في فكرته على الامتداد ، لان الفكر عند تحليله لا يشتمل على شيء من الامتداد ، كا أن الامتداد لا ينطوى على شيء من الفكر " . أن الفكر عنده جوهر روحى أو هو مبدأ خاصيته التفكير . أما

⁽١) دَيْكَارِت : التأملات ، ترجمة عثمان أمين ، فس ١٠١ .

⁽٢) ديكارت : مبادىء الفلسفة ، ترجمة عثان أمين ، القسم الأول ، فقرة ٨ مس ٩٣

رمى؛ عثان أمين : ديكارت ، ص ص ١٥٢ - ١٥٣ .

الجسم فهو جوهر مادى خاصيته الامتداد . هذا والفكر الذى هو ماهيته الجوهر الرحى هو عند ديكارت كل ما يجرى فينا بحيث ندركه بأنفسنا وهو يكون أحيانا فهما وأحيانا شهوة وأحيانا ثالثة ارادة .

أما الفهم فيشتمل على المعانى الثلاث التالية :

١ - معانى تولد معنا تشير الى استقلال الفكر وفطريته .

٢ - معانى حسية من عمل التجربة والحواس.

٣ - معانى وهمية من عمل الوهم والخيال .

وأما الشهوات فهى عنده كل ادراك أو عاطفة او انفعال يتصل بالنفس . وللشهوة علتان : الأولى نفسيه والثانية جسمية . كما أن هناك شهوات أولية تشتق منها باق الشهوات ، وهذه الشهوات الأولية ستة وهى الدهشة والحب والبغض والرغبة والفرح والحزن .

وتبقى الارادة وهى عند ديكارت المظهر الاخير من مظاهر الجوهر الروحى ، وهى تظهر أكثر ما تظهر في الحكم ، اذ بينا تكون وظيفة الفهم هى في تلقى ما يقدم اليه من الخارج والاحاطة به دون انباته أو نفيه ، نجد الارادة هى التي تستطيع أن تكون أحكاماً نثبت فيها أو ننفى ('').

وبما أن الانسان مكون من جوهرين: جوهر روحى يكون نفسه ، وجوهر مادى يكون بدنه فان علينا أن نبحث في العلاقة بين هـذين الجوهرين ، هل هما منفصلان تمام ، أم أنهما متحـدان تمام الاتحاد ؟

²⁾ Wright, William Kellay: A history of modern philosophy, p. 75

تمايز الجوهـرين الروحــي والجسمى :

أثار ديكارت موضوع انفصال العقل « أو النفس » عن الجسم ، نتيجة للتعريف الجديد الذي قدمه عن « الفكر » ، لأنه يحصر عمل الفكر في بعض العلميات التي تتحكم عادة في الجسم ، أعنى ، الجال الكامل لمعنى الادراكات الحسية ، فعندما يعرف ديكارت الشعور أو الوجدان مثلا ، ماذا يكون : يجيب بأنه منطق للفكر ، فهو لم يتناول أي إشارة عن الجسم ، لأن كل ما يتضمن في « الفكر » – وفقاً لديكارت – الكائن المفكر ، هو ما يشك ، ويفهم ، وينفى ، ويريد ، ويرفض ، كذلك ما يتخيل ويحس (۱) .

النفس والجسم جوهران متايزان تمام التمايز بحيث يكوّن كلا منهما جوهراً خاصاً مستقلا عن الآخر ، فماهية الجوهر الروحى هي الفكر ، بينا ماهية الجوهر المادي هو الامتداد ، وإذن فنحن نستخلص في ديكارت على ما يقول فولييه « التمييز بين النفس وجوهرها التفكير ، وبين الجسم وجوهره الامتداد »(1).

ويذهب ديكارت في التأمل السادس إلى تأييد هذا التمايز فيقول « ... هناك فرق كبير بين النفس والجسم من حيث أن الجسم بطبيعته منقسم دائما في حين أن النفس لامنقسمة »(٢) . كما يقول بريدو Bridoux : « لا ختلف طبيعة النفس فقط عن طبيعة البدن بل ان الواحدة منهما تضاد الأخرى ، فنحن لانجد تصوراً نفسياً أو روحياً في مفهوم المادة ، كالانجد تصسورا مادياً في

⁽۱) على عبد المعلى محمد : لينتز ـــ ص ص ص ۹۱ - ۹۲ . 2) Stumpf , Samuel E. : Socrates to Sartre , p. 255 .

 ⁽۲) اندریه کریسون : ترجمة تیسیر شیخ الارض ، بیروت عام ۱۹۵۹ ص ۵۰
 (۲) دیکارت : التأملات ، ترجمة عثان أمین ، التأمل السادس ، فقرة ۲۸ ص ۱۹۰

مفهوم النفس والاجسام ممتدة والنفس بعيدة عن الامتداد ، والاجسام قابلة للانقسام بينا الروح أو النفس لا تقبل القسمة »(1) . ويؤكد مايير Meyer هذا التمايز بقوله : « اننا نستطيع أن نؤكدبأن الجوهرالمفكر موجود وأنه متميز عن الاجسام »(٧). وأكثر من ذلك يقرر ديكارت أن معرفة النفس أسهل من معرفة البدن « فالفيلسوف يعرف نفسه مفكرا قبل أن يعرف نفسه موجودا »(١) .

على أية حال لقد ميز ديكارت بين طائفتين من الكائنات أو طائفتين من الجواهر : جواهر مادية وجواهر مفكرة ، جوهر النفس وجوهر البدن ، الفكر والامتداد ، عالم المادة وعالم الروح ، أى ميز بين عالمين يحكمان بواسطة قوانين مختلفة .

كا يعطينا ديكارت صورة أخرى التمايز جوهرى النفس والبدن فى التعقيب الهندسى الذى يلحق الردود على الاعتراضات الثانية التى وجهت الى التأملات مؤداها أن كل ما ندركه فى وضوح وتميز قد خلقه الله على النحو الذى يدركه به ، فمثلا أن أدرك النفس متايزة عن الجسم ، وادرك الجسم متايزا عن النفس ، واذا فلا بد أن يكون الله قد خلقهما منفصلين .

وهكذا فان الشواهد كثيرة على أن ديكارت ذهب الى القول بتايز جوهرى النفس والبدن ، ذلك التمايز الذي أدى بموليه الى قوله بأن هذا معناه وجمود ثنائية عند ديكارت . وهي الثنائية التي تنفي وجمود أي اتصال بين العالم العقلي وبين العالم المادى حيث ان كلا منهما خصائص مختلفة كل الاختلاف عن الانعرى (3)

¹⁾ Bridoux, A.: Oeuvres et letteres de Descartes, Paris, 1949, introudetion, P. XVIII.

²⁾ Meyer, F., A history of modern philosophy, American book company, 19, p. 85.

⁽٢) عثان أمين: ديكارت ص ص ١٦٢ - ١٦٤.

⁴⁾ Garforth, F. W. The Scope of philosophy, P. 78.

اتجاد جوهرى النفس والبدن:

وهى مسألة من أدق ومن أعوص مسائل الفلسفة الديكارتية ، اذا أننا نجد ديكارت يعلن على طريقة أرسطو بأن النفس ليست في جسدها كالربان في السفينة (۱) . ولكنها مختلطة معه ممتزجة به الى حد يجعلها تكوّن معه شيئا واحدا ، كما أن ديكارت انتهى في ردوده على اعتراضات « أرنو » الى أن النفس متحدة مع الجسد اتحادا جوهريا (۲) .

أما عن الدوافع التي دفعته الى القول بالاتحاد بين الجوهرين، فنجدها واضحة في التأمل السادس، وهذه الدوافع تدور حول وجود الفكر التخيلي فينا وعلى الاخص وجود الشعور، فوجود هذين الاثنين هما أهم ما حمله على الاغتراف باتحاد النفس مع الجسد (٢).

ولقد رد ديكارت على رجيوس Reguis بقوله أن النفس متحدة اتحادا جوهريا وجوديا مع الجسد وأن الانسان من حيث هو مركب من نفس وجسد كائن بذاته لا بالعرض . وكان رجيوس قد اعترض على ديكارت قائلا « اننا نستطيع أن نفهم الجوهر المفكر فقط على أنه مفكر ، وليس هناك ما يضطرنا لأن نصف ذلك الجوهر بأنه ممتد لأن صفتى الفكر والامتداد ليستا فقط متضادتان بل هما بساطة مختلفتان »(1)

كا أعلن ديكارت في خطاب له الى الاميرة اليزابيت في مايو عام ١٦٤٣ بأن النفس تفكر وأنها من حيث اتحادها بالجسم فهي تعمل وتحس معه ، كا تناول ديكارت في هذا الخطاب شرح نظريته للاميرة مبينا فيه كيف تستطيع النفس

¹⁾ Stump , Samuel E. : Socrates to Sartre , p. 255 .

Kemp - Smith , N.: Descartes philosophical Writings , London, 1952 ,
 pp. 280 - 281 .

 ⁽٣) ديكارت : التأملات ، ترجمة عنان أمين ، التأمل السادس ، فغرات ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥ .
 ٦ ، ١٣ .

⁴⁾ Brehier, E., Histoire de la philosophie, Tome 11, Paris, 1929, Fas 1, p. 84.

أن خرك الجسد ، ونراه يذهب في هذا الى أنه توجد فينا أفكار ومعان أولية نستطيع بفضلها وتحت حمايتها أن نكون كل معارفنا الاخرى : ومن بين هذه المعانى لا يوجد فينا خاصا بالجسم غير معنى الامتداد وخاصا بالنفس غير معنى الفكر . أما عن النفس والجسم معا فانه توجد فينا فكرة اتحادهما التي تتضمن فكرة القوة التي تعمل بها النفس في الجسم ويعمل بها الجسم في النفس .

ولقد وجد ديكارت أن الغدة الصنوبرية مركزا لهذا الاتحاد ، لأنها تعكس أعضاء الجسم الأخرى وسريعة التأثر ومزدوجة أى نفسية وجسمية (١) .

ومع ذلك تظل هناك مشكلة تتعلق بطبيعة هذا التفاعل ، لأنه اذا ما كان ثمة تفاعلا حقيقيا بين النفس والجسم ، فينبغى على هذا الاساس أن يكون العقل ممتدا ، وهو ما يتعارض تماما مع ما ينادى به ديكارت ، كما لن تفضى قواعد منهجه لأية نتيجة واضحة ومتميزة لهذه المشكلة .

ولعل هذا ما جعل بعض اتباع دیکارت یبذلون قصاری جهدهم فی ایجاد حل مقنع لمشکلة العلاقة بین النفس والجسم، فقد حاول « ارنولد جیولینکس Arnold Geulinex » معالجة هذه المسألة من خلال نظریته عن « مذهب المناسبات أو نظریة التوازی Occasionalis or parallelism حیث یشیر أزئولد الی ثنائیة دیکارت الصارمة ، ویرفض تماما القول بوجود أی تفاعل بین العقل والجسم ، لانهما جوهران منفصلان تماما .

ج ــ اليقمين الثالى : اثبـات وجــود الله :

لفد توصيل ديكارت من الشك المنهجي الى اثبات انيته كجوهر مفكر ، فالأنا التي أثبت وجودها استنبطها ، من حقيقة كوفه كائنا يفكر ، ومن ثم

⁽١) على عبد المعطى محمد : ليننر ص ٩٨ .

[«] نظرية التوازى Paralletism » تذهب الى القول بأن العمليات العقليه والجسدية متلازمة ، و الحدها يتغير بتغير الاعر ، ولكن من غير أن يكون بين سلسلتي التغير أي علاقة سبية » .

ذهب الى أنه يكون موجودا حين يفكر ، فاذا نوقف عن التفكر ، كان دلك بمثابة توقف عن الوجود ، فأنا شيء يفكر ، أي جوهر يكون ماهيته التفكير ".

يعتمد ديكارت اذن على قاعدة ثابتة ، هي مبدأ الكوجيتو Cogito (أنا أفكر اذن فأنا موجود) ، وهو اثبات الوجود من الفكر ، وهذه الحقيقة هي حدس محض وليست نتيجة استدلال أو قياس ، ولو فرضنا أن هناك شيطانا حبيثا يضللني في كل شيء ، فهو لا يستطيع أن يمنعني من التصديق ، أو التيقن بأني موجود حين أفكر .

ثم يمضى ديكارت من حقيقة اثبات وجود الأنا كجوهر مفكر الى اثبات وجود الأنا كجوهر مفكر الى اثبات وجود الله الأنه براهين ، تعتمد فى حقيقة الامر على فكرة رئيسية خدها فى أنفسنا ، وهى فكرة الكمال المطلق (٢) ، يثبت بها وجود الله ، والتى تنفق مع هدفه ، نبسطها على النحو التالى :

البرهسان الأول :

يمكن صباعته بالصورة التالية : اننى قادر على أن أتصور بغير أدنى شك ، كائنا كاملا ، وجوهرا لا متناهيا ، أزلى ، ثابت ، مستقل ، لديه المعرفة والقدرة الكاملتان ، خلقنى أنا وخلق سائر الاشياء .

وبما أننا كائن متناه وناقص ، فلا يمكن أن أكون أنا مصدر فكرة الكائن الكامل ، لانها فكرة بسيطة وواضحة ومتميزة ، ولما كان لكل معلول لا بد له مى

¹⁾ Russell, Bertrand, A history of western philosophy, p. 564.

²⁾ Stumpf, Samuel Enoch: Socrates to Sartre, p. 253.
. ۲۱ اندریه کریسون: دیکارت ، ترجمهٔ حسن شحانهٔ سعفان ص ۲۱ (۳)

علة تصدر عنه ، وبالنظر الى أننى موجود متناه ، فاذن لا يخول لى أن أتخيل كائنا موجودا لا متناهيا ، بما أننى لست مصدر هذه الفكرة فكل ما يوجد بالفعل خارج نطاق ، لها علة أسمى منى هى الله ، فائله اذن موجود^(۱) . يقول ديكارت فى التأمل الخامس : فاذا كان يلزم من استطاعتى ان استخلص من فكرى فكرة عن شيء ما ،فإن كل ما أتبين فى وضوح وجلاء أنه يخص ذلك الشيء انما يخصه فى الواقع ، أفلا أستطيع أن استخلص من ذلك حجة ودليلا بهانيا على وجود الله ؟ » (۱) .

كا يؤكد لنا ديكارت على أن إمكانية الموجود المتناهى -- أى الانسان -- على تصوّر فكرة الموجود اللامتناهى ، هى من مسلمات فكرتى عن نفسى باعتبارى موجودا محددا أو متناهيا ، لان ماهو متناه يقتضى ضمنا كحد للامتناهى أن موجودا محددا أو متناهيا ألان ماهو متناه يقتضى ضمنا كحد للامتناهى أن وعلينا أن نبحث فى العلة التى أحدثت ذلك التصور فينا ، وهذه العلة هى الله . يقول ديكارت : « وكذلك ما دمنا نجد فى أنفسنا فكرة اله أو موجود كامل على الاطلاق ، فيجوز لنا أن نبحث عن العلة التى أوجدت تلك الفكرة فينا ، ولكن بعد التفاتنا الى ما تمثله لنا من عظيم الكمالات نجد أنفسنا مضطرين الى الاقرار بأنها انما جاءت الينا من موجود كامل جدا أى من اله هو موجود حقا : الاقرار بأنها انما جاءت الينا من موجود كامل جدا أى من اله هو موجود حقا : لانه ليس من البين فقط بالنور الفطرى أن العدم لا يمكن أن يكون موجدا لشيء مهما يكن ، وان الاكمل لا يمكن أن يكون ناتجا عن الاقل كا لا أو تابعا له هذا

ومن ثم فقد نجد أنفسنا بصدد مشكلة نالت أهمية كبرى في الفلسفة المتأخرة ، لقد كان في وسع ديكارت أن يبرهن على وجود الله عن طريق بديهية العلية ، ولكن ربما تفضى بديهية العلية الى ما وراء فكرة الله ، حيث لا ينبغى أن تكون لذات الله أي علة .

¹⁾ Garforth , F. W.: The Scope of philosophy, p. 94 .

⁽٢) ديكارت : التأملات ، ترجمة عثان أمين ، التأمل الحامس ص ٢١٢ .

³⁾ Hoffding, Harald, A history of Modern philosophy, Vol. 1, p. 223.

⁽٤) ديكارت : مبادىء الفلسفة ، ترجمة عثان أمين ، القسم الأول ، فقرة ١٨ ص.١٠٧

ومن أجل ذلك فقد حاول ديكارت أن ينفادى هذه الصعوبة ، عن طريق التمييز بين ما تكون علته باطنة فى ذاته ، وتلك التى تكون علته خارجة عن ماهيته ، وقد نظر الى الله باعتباره العلة وليس المعلول ، أى أن الله هو « علة ذاته نظر الى الله عموجود لا متناهى ، حيث يملك الله قدرة حيوية غير محدودة على الاطلاق وهذه القدرة باطنة فى ذاته ، بحيث لا يفتقر الى شيء آخر سوى ذاته يستمد منه الوجود .

يعترض « ارتولد Arnould » وهو أحد المتحمسين للفلسفة الديكارتية ، على عبارة « علة لذاته Self - Caused » ، ويرى أن هذه العبارة تتضمن تتآفضا ذاتيا ، ويذهب الى أنه ليس فى استطاعتنا أن ننسبها الى الله بأى حال من الاحوال ، اذ انه _ على حد قوله _ ليس فى وسع أى فرد أن يعطى ما لا يملك ، أى أن فاقد الشيء لا يعطيه ، واذا ما استطاع أى فرد أن يهب نفسه الوجود ، فينغى بالمثل ان يكون حاصلا على الوجود من قبل ، ولو كان الله هو علمة ذاته ، فيتعين بالمثل أن يكون معلولا لماهيته ، اذ ان العلة تتقدم على معلولها في الزمان ولكن الأمر فيما يتعلق بالله على خلاف ذلك ، اذ لايوجد أى تمييز فيه بين الماضى والمستقبل ، أو بين الامكانية والواقع .

ويرى ديكارت أنه اذا ما قمنا باثبات وجود الله عن طريق بديهية العليّة ، فينبغى علينا كذلك أن نطبق هذه البديهية على ماهية الله ، في حالة اذا ما تصورنا الله كعلة لماهيته فحسب^(۱) ويستطرد ديكارت قائلا بأن تعبير « العلة Cause » يمكن استخدامه وفقاً لتشابه جزىء مع الله ، ويرجع ذلك إلى معرفتنا الناقصة ، فعلى الرغم من القول بأن الله هو علة لماهيته ، فيمتنع القول بأنه معلول لماهيته ، وإلا سيكون الله في هذه الحالة متجزئاً إلى أجزاء متفاوتة في الدرجة .

¹⁾ Hoffding, Harald: A history of modern philosophy, vol. 1, p.225.

ومن ناحية أخرى يؤكد ديكارت أن الشك نقص ، لأنه قصور عن بلوغ الكمال ، بما أننا موجودات ناقصة ، فيتعين على هذا الأساس تصوّر موجود كامل وهو الله . ولكن بعد ما توصلنا إلى معرفة الموجود الكامل وهو الله ، فإن النقص لا يزال مستمراً ، وفضلا عن ذلك ، فكيف يمكن أن يصدر الانسان الناقص عن الموجود الكامل ؟ مع أن الموجود أو الكائن الكامل يحتوى على كل الأشياء الكاملة مثالياً .

وهنا يجيب ديكارت بأن النقص صفة تلتصق – بالضرورة – بالمتناهى ، وأن كل الأشياء المخلوقة هي متناهية (١٠) .

البرهان الثاني :

أيا كانت معرفتنا بشيء ما أكثر كالا من نفسي ، لا يمكن أن تؤلف وجودى الشخصي ... واضح انه لا يمكن أن أكون حائزا على هذه المعرفة لأنني لو كنت أنا مصدرها ، لوهبت نفسي كل كال ، طالما أنني عاجز عن منح ذاتى هذا الكمال ، وبالأحرى عاجز عن إيجاد جوهر انيتى ، إذن فإنني استمد وجودى من غيرى ، وهذا الذى استمد وجودى منه ، ان لم يكن هو نفسه الكامل ، فسيحتاج إلى غيره يمنحه الوجود ، إذن ، فلابد أن نصل إلى كائن كامل لا متناه وهو الله (*) . يقول ديكارت : « ولكن من حيث أننا نعلم أننا عرضة لكثير من النقص ، وإننا لا نملك هذه الكمالات المطلقة التي نتمثلها ، فيلزمنا أن نستنج أنها موجودة في طبيعة مختلفة من طبيعتنا ، بالغة غاية الكمال ، أي هي الله ، أو على الأقل أنها كانت في الله من قبل ، وبما أنها لامتناهية فلابد أنها لا تزال قائمة فنا » (*)

¹⁾ Ibid: p. 226.

²⁾ Wright, William Kellay: A history of modern philosophy p. 77.

⁽٣) ديكارت : مبادىء الفلسفة ، ترجمة عثمان أمين ، القسم الأول فقرة ١٨ ص ١٠٨

ونستطيع أن نتيين بوضوح كيف استخدم ديكارت في برهانه الثانى ، على وجود الله نفس فكرة الكمال ــ ولكنها بمعنى اخر مختلف ــ حيث يؤكد لنا انه اذا ما كنت أنا علة وجودى الخاص ، فاننى قد اكون علة فكرة الكمال المائلة في عقلي ، ولكي أكون أنا علة فكرة الكمال ومصدرها ، فيلزم على هذا الاساس أن أكون أنا بذاتي كاملا ، ولما كنت موجودا ناقصا ، فينبغى اذن أن يكون العلة في وجودى وكذلك علة فكرتي عن الكمال خارجا عن ذاتي وهو الله().

البرهان الثالث:

يرهان ديكارت الثالث على وجود الله ، هو احياء المدليل الوجودى عنده القدس اتسلم Si-Anselm في العصور الوسطى ولكنه يتناوله بصيغة رياضية (۱) . حيث يقول في القسم الرابع من « المقال عن المنهج » : أننى عندما عدت الى امتحان ما لدى من فكرة عقلية عن موجود كامل ، تبين لى أن الوجود داخل فيها على النحو الذى يدخل به في الصورة العقلية لمثلث تكون زواياه الثلاث مساوية لقائمتين ، ويفضى ذلك الى أن الوجود مفهوم في معنى الكمال المطلق ، فلو كان الله غير موجود ، لتحتم أن يكون ناقصا ، وللزم أن نتصور كائنا آخر يفوقه في الكمال بوجوده ، ولكان هذا الكائن هو الموجود الكامل ، موجودا هو على الاقبل مساو في اليقين لاعظم مايكن ان يكون برهانا هندسيالا) .

¹⁾ Garforth, F. W. The Scope of philosophy, p. 94.

²⁾ Wright: William Kellay: A history of modern philosophy p. 78.

[:] ركذلك : مقال عن النهج ، ترجمة عمود عمد الخضيرى ص ٢٥ ، وكذلك : Flew, Antony: God and philosophy, Hutchinson and Co., LTD, London, 1974, p. 76.

ولعل مايهمنا أن نؤكده هنا ، اذا ما قمنا بمقارنة صياغة ديكارت للبرهان الوجودى ، بما جاء عند القديس انسلم ، ورغم ما بينهما من تشابه واضح ، هو اختلاف كل منهما في نقطة البداية ، بمعنى أن فكرة الله عند انسلم هي من الافكار التي يمكن تصورها أو تخيلها عن كائن أسمى ، في حين نجد أن فكرة الله عند ديكارت هي فكرة كائن كامل ، وهي فكرة توجد فينا وجودا فطريا .

ومن ناحية اخرى فئمة وجه اختلاف آخر فى الصياغتين ، بحيث يجعلهما مستقلين الواحد عن الآخر ، حيث يفترض العالم اللاهوقى أنسلم ، أننا نعتقد فى وجود الله وما البرهان على وجوده إلا مجرد تبرير معقول لهذا الاعتقاد . أما ديكارت فهو خاول البرهنة على وجود الله من تحليله لفكرة الكمال والتي تتفق مع مذهبه الفطرى .

د _ اليقين الثالث: العالم كامتداد هندسي

بعد أن توصل ديكارت الى اثبات حقيقة وجود ذاته المفكرة ، أى وجود أنيته باعتباره جوهرا مفكرا ، ثم اثباته وجود الله كحقيقة يقينية متسامية . يمضى ديكارت الى محاولة اثبات وجود العالم الخارجي .

لقد واصل ديكارت طريقه في تحقيق مطلبه الثالث ، بنفس المنهج السابق ، متخذا من اليقين الأول واليقين الثاني دعامتين يؤسس بهما وجود العالم الخارجي ، ويستهل ذلك بطرح سؤال عما اذا كان باستطاعته التأكد من وجود الأشياء الأحرى الماثلة في العالم الفيزيائي ، موجها نظره الى جسمه .

ومن ثنايا اجابته على هذا التساؤل نراه يشير الى العوامل التى تؤدى الى وقوعنا فى الخطأ ، حيث يقرر أن علة هذا الخطأ هو نتيجة لتضافر قلرتين فى النفس الانسانية هما القدرة على الفهم والادراك ثم قوة الارادة ، ولما كانت الارادة كاملة ومطلقة بلا حدود ، بالقياس الى قدرتنا على الفهم المحدودة ، أى أن مدى الارادة

أعظم من مجال الفهم ، فربما نختار بمحض ارادتنا ونتعجل فى أحكامنا على الأشياء التي لا تتضح لنا بجلاء ، ومن هنا ننزلق فى الخيطاً . كذلك قد ينشأ الحفظاً نتيجة لاضطراب وغموض الادارك الحسى . ومن ثم يرفض ديكارت الاعتاد على الحواس كمصدر للمعرفة ، ويطالبنا باستخدام نور العقل الفطرى فى التمييز بين الأشياء الخارجية الفيزيائية .

يتقدم ديكارت _ في مجال معرفة الأشياء الخارجية _ بمثال الشمعة المشهور ، يوضح لنا بمقتضاه ماهية الأشياء المادية وطبيعتها ، ويتلخص هذا المثال في أن ما نعرفه من الشمعة ليست هي الصفات الظاهرية التي ندركها بالحواس كاللون والرائحة مثلا ، حيث أن هذه الصفات قد تلاشت من الشمعة نتيجة الحرارة والذي يظل من الشمعة وما ندركه فيها ادراكا واضحا ومتميزا هو امتدادها . ولكن هذا الامتداد ليس هو الامتداد الحسي الذي أثمثله بحواسي وغيالي ، بل هو الامتداد الذهني ، أي ما يدركه الذهن من ماهية الشمعة ، ويراه رثية جلية ومتميزة أو بلمحة من لمحات الذهن . يقول ديكارت : « لا بد من التسليم بأنه ليس في مقدوري أن أدرك بالخيال ماهية هذه القطعة من الشمع وانما الذي يدركه ذهني وحده » . وعلى هذا الأساس فاننا اذا ما دققنا النظر في ماثر الأشياء المادية الخارجية التي تشكل العالم الخارجي ، لم نجد الا فكرة ماثر الأشياء المادية الخارجية التي تشكل العالم الخارجي ، لم نجد الا فكرة واحدة بسيطة ومتميزة دائما تظل كا هي ، مهما تغيرت الصفات الحسية ، تلك هي فكرة الامتداد ، ومن ثم نستطيع القول بأن الامتداد وحده هو الصفة الأولى وهو جوهر النفس ، أما بالنسبة للصفات الأخرى كاللون والطعم والرائحة فهي صفات ثانية .

يتضح لنا من ذلك أن الحواس قاصرة عن تزويدنا بالمعرفة الحقيقة عن العالم المادى ، بل تعتمد معرفتنا لهذا العالم ، على مبدأ « الأفكار الواضحة المتميزة » ولكن ما الذي يكفل أن تكون هذه الأفكار المتمثلة في أذهاننا تعبر عن أشياء واقعية بالفعل ؟ وهنا يلجأ ديكارت الى الله كضامن لحقيقة هذه الأفكار ، لأنه من غير الممكن أن تخدعنا وتضللنا الأفكار التي أودعها الله فينا .

ويرى ديكارت أن العالم الفيزيائى يتصف بأنه يخضع لنظام صارم أو هو عكوم بقوانين آلية ، ولا تؤهلنا معرفتنا بالله لملاحظة هذه القوانين التي تسير هذا العالم ، بل أن مثل هذه المعرفة يمكن أن تتحقق عن طريق الأبحاث العلمية .

ومن ناحية ثانية يعتقد ديكارت أن المادة وحركاتها تظل ثابتة في المكان ، فحجه المادة وكمية الحركة في العالم ثابتة ، لا تزيد ولا تتغير على الأطلاق ، بل ما يبدو أن المادة تتمدد فحسب ، وذلك في الحالة التي تنفصل فيها الجسيمات المادية عن بعض . وعلى هذا الأساس لا يمكن بأى حال من الأحوال أن تزيد أو تنقص كمية الحركة الاجمالية في العالم . وقد حاول ديكارت بيقول هوفد نج ب أن يفسر الوحدة والنمو في العالم وفقا للقوانين العامة للطبيعة ، كا حاول من جهة أخرى أن يفسر حياة الكائن الحي والحياة العضوية وفقا لقوانين آلية محضة . وها هنا أنجد أن ديكارت جمل من علم وظائف الأعضاء (الفسيولوجيا) ، علما آليا كعلم الفلك سواء بسواء . وكا أنه قد تخلى عن علم اللاهوت في فرضيته الكوزمولوجية ، كذلك نراه يتخلى عن علم النفس في آليته العضوية ، ويتصور الجسم الانساني وقد تألف من اجزاء مادية ، تعمل وفقا لقوانين الحركة والحرارة من غير تدخل أي نفس على الاطلاق .

وقد اعتبر ديكارت أن سائر أجسام الكائنات الحية مجرد آلات ، ولما كانت الحيوانات خالية من الشعور والوعى فهى تمارس عملها كالآت آلية الحركة ، وتخضع بدورها لنظام العالم المادى ، أى تتحكم فيها قوانين الفيزياء ، فيما عدا الانسان لأن لديه النفس التى ينفرد بها عن سائر الحيوانات ، وهذه النفس تمارس وظائفها فى الجسم عن طريق الغدة الصنوبرية وهو المكان الذى تلتقى فيه النفس بالأرواح الحيوانية ، وينتج عن ذلك ويطريق غير مباشر ، حركة الأرواح الحيوانية ، وينتج عن ذلك ويطريق غير مباشر ، حركة أجزاء البدن الأخرى .

ولكننا عندما نتساءل ما هو الموقف بالنسبة للكائنات البشرية ؟ يقول

ديكارت: ان كثيرا من أنشطة جسم الانسان هي أفعال آلية تماما كما هو الحال عند سائر الحيوانات، فكل ما يقوم به الانسان من أفعال فيزيائية، كعملية التنفس، والدورة الدموية، والحضم هي في واقع الأمر عمليات آلية بحتة، كما نجده يلهب سوفي نفس الوقت سالي أن النفس تقوم بمهمة توجيه الحركة في بعض عناصر وأجزاء الجسم الانسالي.

أى أن ديكارت حاول بوضوح أن يعطى تفسيرا للجسم الانسانى باعتباره آلة مادية ، وفي الوقت عينه ، يحافظ على امكانية تأثير النفس على السلوك الانسانى ، من خلال نشاط الارادة . لللك يختلف الانسان عن الحيوان ، فهو __ أى الانسان _ يستطيع ممارسة أنماط عديدة من النشاط وأن يشارك في التفكير المحض ، كللك من الممكن أن يؤثر في عقله بعض الاحساسات والادراكات الحسية الفيزيائية ، ومن ثم فالعقل الانساني هو الذي يتولى توجيه الجسم يتحرك بقوى آلية مجهدة .

وبما لا شك فيه أن الجسم الانسالى يتميز ببعض الصفات التى تتفق تماما وقوانين الميكانيكا والفيزياء العامة ، ومع ذلك فهناك ظواهر واقعية تتصلى بهذا الجسم ، اعترف ديكارت بعجزه عن تفسيرها تفسيرا كاملا . وإن كان الأمر على هذا النحو ، فما قيمة الفرض الآلى في ميدان الانسان ؟

لقد قدم ديكارت مذهبا جزئيا ، فمن أهم ما تفض به مظاهر ثنائيته المشهورة ، أنه وضع حاجزا أساسيا بين « الطبيعة المادية » وبين « الطبيعة المشهورة » . وقد تصور كل شيء ، فيما عدا الانسان ، بأنه مقيد تماما بقوانين حديث به التي تتحكم فيه ، وإذا كانت أجسام البشر بجرد أجزاء من عالم المادة المعدة ، لما إنفس مكانة الأجسام الحيوانية ، من حيث خضوعها للقوانين الطبيعية ، فإن للانسان فضلا عن ذلك وعيا ونفسا خالدة . هذا الوعي وهذه النفس ينديان الى عالم أعلى ، هو عالم « الفكر » ، يميث يمثل الانسان وحدة متميزة تجمع في دفيها بين « الجوهر المفكر » و « الجوهر المعتد » .

هـ - الحتمية في المجال الطبيعي (والجسم الانسالي) :

لا حظنا في العرض السابق أن العالم أو الطبيعة عند ديكارت محكوم بقوانين صارمة ، تتخذ طابعا آليا وميكانيكا صرفا . بحيث لا نلمس فيها أى يصيص من الحرية . ذلك على عكس موقفه الذي اثبتناه للأنا الرافضة الحرة المختارة ، والله الذي يتمتع بحرية مطلقة .

ورأينا أن الجسم الانسانى عند ديكارت يتصف بالامتداد شأنه فى ذلك شأن العالم الطبيعى ، وشأن الأجسام الحيوانية أيضا . وهذه الأجسام جميعا تتحرك حركات آلية ، ولا فرق بين جسم الانسان وجسم الحيوان من هذه الناحية ، فمبدأ الحياة واحد لا يتغير ، ولكن هناك مسألة يجب أن نثيرها بالنسبة للانسان وهى عن طبيعة الصلة بين النفس والجسم .

ويعتقد ديكارت أن له جسما فهو يقول فى التأمل السادس: « ولم أجاوز الصواب أيضا حين اعتقدت أن هذا الجسم (الذى استحق أن أسميه جسمى) متعلق ومتصل بى أكثر من أى جسم آخر ، لأنى لا أستطيع فى الواقع أن انفصل عنه كما انفصل عن الاجسام الأخرى: ذلك أنى كنت أحس فيه ومن أجله رغباتى وأهوائى جميعا ، وأخيرا كنت أستشعر بالمسرة والألم فى أجزائه ، لا فى أجزاء الأجسام الأخرى المنفصلة عنه » .

ويعتقد أيضا أن هناك أجساما أخرى تحيط بجسمه هذا ، فهو يقول : « وتعلمنى الطبيعة ، خلاف هذا ، أن جسمى محاط بأجسام كثيرة أخرى يلزمنى أن أطلب بعضها ، وأن أفر من بعضها الآخر . ولا جرم أن كونى أحس أنواعا مختلفة من الألوان والروائح والطعوم والأصوات والحرارة والصلابة ... الخ ، يجعلنى استنتج أن فى الأجسام التى تصدر عنها جميع هذه المدركات الحسية تغايرا يناسبها ، مع أنه ربما لم يكن هذا التغاير مشابها لها فى الواقع وكذلك أستطيع أن استخلص من أن هذه المدركات الحسية المختلفة منها ما هو مستساغ عندى ومنها

ما هو غير مستساغ نتيجة يقينية كل اليقين ، وهنى أن جسمى (أو أنا بتمامى ، من حيث ألى مركب من الجسم والنفس) يستطيع أن يتلقى أنواعا من المنفعة . أو المضرة من الأجسام الأخرى التى تحيط به » .

وبعد أن يعتقد ديكارت بأن له جسما وأن هناك أجساما أخرى تحيط بجسمه ، نراه يرفض رفضا قاطعا ، أن يجعل جسمه من نفس مبدأ نفسه ، فهو يفرق بين الجسم وبين النفس تفرقة حاسمة سبق لنا أن تحدثنا عنها ، بل مضى مع منطق مذهبه ، فألغى مبدأ (الحياة) ذلك المبدأ المحفوف بالأسرار ، والذى يضعه الناس عادة بين الفكر المحض وبين المادة المحضة ، وذهب الى أن الجسم الحى ليس الا جسما فحسب ، أى مادة ، وإلى أنه شيء متحرك حركة آلية ، وان دراسته أدخل في اختصاص العالم الطبيعى وحده .

واذا كان ديكارت قد اشتغل كثيرا بتشريح بعض أنواع الحيوانات ، فقد كان مقصده من ذلك أن يجد في تلك (الآلات المعقدة) التي تسمى بالحيوان ما هو من قبيل اللوالب والعجلات والأنابيب والمضخات وغيرها في (الماكينات) والالات الصناعية .

وعلى هذا النحو يصبح الجسم الانسانى والأجسام الحيوانية مرتبطة تمام الارتباط بالعالم الطبيعي الآلى الذي يسير وفق قوانين حتمية صارمة ، اذ الكائنات الحية تخضع لقوانين الفيزياء تماما كما تخضع لها المادة الجامدة .

ولعلنا نجد في هذا القول مشابها لرأى سابق « لهويز » ذهب فيه الى أن النبات والحيوان ليست سوى الات ، فهى لا تملك أنفسا ، وكل ما تقوم به من حركات ، انما يخضع لعمليات الية . لكننا اذا وصلنا الى الانسان واجهتنا صعوبة لا يستهان بها : ذلك أن الجسم أو هذه الالة الانسانية لها تعلق بنفس مفكرة . وكا يستحيل انكار ما للنفس من أثر على الجسم ، وما للجمس من أثر على النفس ، يستحيل أيضا تصور تلك العلاقة تصورا واضحا في مذهب بالغ في

تقرير (الثنائية) ، والفصل بين الجوهرين الروحي والمادي والمتباين أشد التباين .

والحق أن في نظرية ديكارت هنا بعض الغموض، ويشهد بذلك جهود الديكارتيين لسد هذا النقص. وقد يكون في بعض عبارات من ديكارت أخذت مشتتة من هنا ومن هناك ما يفيد اتجاه الفيلسوف الى الحلول التي سيحاولها تلاميذ من بعده. لكن من المحقق أن ديكارت اذا كان قد تنبه اليها فانه لم يقف عندها وقفات يصح تسجيلها.

وسبب ذلك واضح ، وهو أن ديكارت قد أربى على الفلاسفة المحدثين انتصارا لنظرية الحرية الانسانية ، ولهذا أعرض عن جميع النظريات التي تفرض بين الفكر والجسم مطابقة دقيقة قد تنال من الحرية الانسانية أو تتهددها بالضياع .

واذن فقد قاوم ديكارت كل اغراء كان يستهوية لاقامة أى موازنة أو مطابقة بين أحوال الجسم وأحوال النفس (وذلك هو حل « اسبينوزا ») ، أو يدعوه الى أن يجعل الله يتدخل كى يرتب بعض الأحوال « لمناسبة » بعضها الآخر (وذلك هو حل « مالبرانش ») ، أو لأن يقول بوجود نوع من « سبق التوافق » بين الجوهرين الروحى والجسمى « وذلك هو حل « لينتز ») . بل الواقع أن الفيلسوف ثبت في مواقف لم ير تلاميذه امكان اللود عنها ، غير أنه هو لم يشأ أن يبرحها قط .

ولقد ذهب ديكارت الى أن كل ما هو موجود فى العالم يرد إما الى الفكر وإما الى الفكر وإما الى الامتداد ، واذن فكل تفسير بجب أن يصعد الى الخصائص العامة للامتداد ، اذا كان المطلوب تفسير ظاهرة فيزيقية (والجسم الانسانى ينطوى تحت الظاهرة الفيزيقية عنده) أو أن يصعد الى معرفتنا بالفكر الانسانى ، اذا كان المقصود هو فهم حادثة فى حياة النفس . لكن الأمر فى المركب الانسانى على خلاف ذلك ، وتلك حالة فذة لا نظير لها : لأننا لسنا بازاء مسألة من مسائل الفيزيقا ، ولا بازاء

مسألة متصلة بالنفس، وانما نحن على حدود عالمين مختلفين، وأى تفسير الأحدها، لا يصدق تفسيرا لل الميهما من علاقات متبادلة.

وقد يمكن التخفيف من شدة هذه المعضلة ، ولكن ليس من اليسير القصاء عليها تماما . واذا دهشنا للإرادة الانسانية الحرة ، كيف يتيسر لها أن تعير شيئا مما هو في عالم ، كمية الحركة فيه ثابتة مطردة ، اجابنا ديكارت بأنن ستطيع دون احتياج إلى أن نغير من كمية الحركة في العالم ، أن نغير اتباه الحركات الموجودة من قبل ، (وهذا خطأ من جهة الميكانيكا) . وبمعني هذا أن ديكارت بييح للنفس استثناء صغيرا يمكن ارادتها الحرة من أن نعدل الحدا الحركات الموجودة في العالم دون أن يؤثر في كميتها .

وختاما لهذه النقطة نقول مع « ستمف » إن ديكارت كان يقبل التمسير الحتمى في نطاق الطبيعة المادية بما فيها من أجسام حيوانية ، ولم يجد ما يمنعه من أن يطبق نفس الأمر بالنسبة للجسم الانساني .

مشكلة الجوهر عند ديكارت

أجمع مؤرخو الفلسفة على أن الفلسفة الحديثة قد ابتدأت بالفيلسوف الفرنسي رئيه ديكارت (١٩٩٦ - ١٦٥٠) وفي هذا يقول راسل « إنني اعتقد بحق بأن ديكارت هو منشيء الفلسفة الحديثة وموجدها »(١) ويذهب رورجز إلى أنه « يُجب أن نبحث في ديكارت عن بداية الفلسفة الحديثة »(١).

لقد كان القرن السادس عشر هو القرن الذى ظهرت فيه نزعات وتيارات جارفة تحاول التجديد والابتكار وتهاجم كل الاثار المدرسية المنحدرة إليه من اليونان ، مبينة عقمها وجدبها . وكان لابد من أن تلتقى كل هذه التيارات فى رجل واحد يصيغها بمنطقة ويؤلفها بعبقريته ، وكان هذا الرجل هو رينيه ديكارت «لقد جاءت حياة ديكارت بعد عدة تيارات فكرية عنيفة قامت فى أروبا منذ ابتداء القرن السادس عشر وجاءت فلسفة ديكارت فحولت تلك التيارات تحويلا جوهريا . والقرن السادس عشر عصر النهضة والاحياء والاصلاح فهو عصر التجهيد ، ولن يصبح الجديد حديثا إلا على يد رجال من أمثال ديكارت »(٢).

ولا تقتصر أهمية ديكارت على النواحي الفلسفية وحسب ، بل تعدتها إلى النواحي العلمية أيضا ، فيذهب العالم الانجليزي هكسلي إلى القول « بأن المفكر

¹⁾ Russell , B: A history of western philosophy ch 1X p. 180

²⁾ Rogers: Astudents history of philospphy p. 230.

⁽۳) نیب بلدی : دیکارت ــ ص ۱٤

الوحيد الذي يرى أنه فاق كل ما عداه في تمثيل أصول الفلسفة حدسه وحده العلم هو رينيه ديكارت، فمن ينعم النظر في نتيجة من النتائج الى صعب الفكر الحديث بطابعها سواء في الفلسفة أو في العلم يتبين أن معى هد الفكر حد إن لم نقل صورته حد كان حاضرا في ذهن ذلك الفرنسي الكبير » .

وعلى ذلك فعند ديكارت اجتمعت أفكار جديدة ونسق فلسفى حديت ، ومنهج مبتكر ، فكانت لنا فى النهاية فلسفة دقيقة لا تقبل أية فكرة نفيديه إلا بعد تمحيصها ، ولا نضع فى إعتبارها أية خطرة إلا بعد التدقيق فيها ، فكانت حق ثورة على القديم ومقاومة لكل تقليد ، ومبتكرة كل الابتكار .

والتفكير الديكارقي بقدر ما هو جديد فهو مفيد ومتعدد الجوانب. ولى نعرض له هنا في نواحيه المختلفة ، فما يعنينا إهنا ما هو إلا فكرة الجوهر في فلسفته . والآن لننظر في هذه الفكرة عن كثب لنرى ما إذا كان ديكارت محددا في هذه الفكرة أيضا ومبتكرا كما هو الشأن في بقية فلسفته ، أم أنه كان مقلدا رغم مناداته بعدم التسليم بأية أفكار تقليدية منحدرة إليه مي فلاسمة اليونان وعلى رأسهم أرسطو .

لقد ذكر ديكارت في كتابه « مبادئء الفلسفة » العناصر التي تتكول مه طبقات المعرفة فقسمها إلى قسمين :

الأول: يحتوى على المعانى العامة notions géinerales التي ليس لها وجود مستقل في الحارج ، ولكنها تكون شاملة لكل الوجودات الجزئية ، ومن بير معانى هذا القسم « الجوهر والمدة والترتيب والعدد وربما أيضا بعض المعانى الأعرى »(").

⁽۱) عثال أمين - شحصبات مددهت فلسفيه بـ في ۸۷

⁽٢) ديكارت ، مناديء العسمة حرة الأولى ... بقري ح

والثانى: يتكون من الحقائق التى ليس لها وجود خارج عن أذهاننا فهى على ذلك معان مشتركة notions comunes أو بديهيات ومثالها قولنا « إن من يفكر لا يمكن أن يخلو من الوجود حين يفكر)(١).

وإذن فديكارت يضع الجوهر هنا فى القسم الأول من طبقات المعرفة ، ذلك القسم الذى قلنا أنه يحتوى على المعانى العامة التي ليس لها وجود حسى ملموس فى الخارج وإن تكن شاملة لكل الوجودات الجزئية . ويهمنا الآن أن نعرف معنى كلمة الجوهر عند ديكارت أو تعريف الجوهر عنده .

والواقع أن هناك تعريفين للجوهر في فلسفة ديكارت الأول منهما يشير الى الحالق أو الله ، والثاني منهما تعريف منطقى يجعل من الجوهر موضوعا لمحمول .

أما التعريف الأول فإننا نجده فى الجزء الأول من كتاب مبادىء الفلسفة حيث يقول ديكارت « إننا حين نتصور الجوهر إنما نتصوره موجودا غير مفتقر إلا إلى ذاته ، بعض ذاته فى وجوده ، وقد يكون فى تفسير قولنا غير مفتقر إلا إلى ذاته ، بعض المغموض ، لأن الأصح أن يقال أنه لا أحد سوى الله يكون هذا شأنه ، وما من شيء مخلوق يستطيع أن يوجد لحظة إلا وقدرة الله تسنده وتحفظه »(١) .

وإذا دققنا النظر لحظة في هذا التعريف لوجدناه بشير إلى الكائن الكامل اللامتناهي لأنه لا يلائم في الواقع غير الله ، إذ الله وحده هو الذي يوجد في ذاته وبذاته وغير مفتقر إلى غيره .

أما التعريف الثاني لكلمة الجوهر فنجده في التعقيب الهندسي الذي يلحق

 ⁽١) دنكارت : مبادىء الفلسفة الجزء الأول فقرة ٤٩ .

 ⁽۲) ديكارت : مبادئء الفلسفة ــ الحزء الأول ــ فقرة ٥١ .

الردود على الاعتراضات الثانية التي وجهت الى التأملات وهو « يسمى جوهرا كل شيء يقيم فيه مباشرة كأنه في الموضوع ويوجد به شيء ما ندركه أي أية خاصة أو صفة عندنا عنها فكرة حقيقية »(١) .

وفي هذا التعريف يكون الجوهر هو الموضوع الذي يحمل عليه محمول أو محميل آخر نجد فيه المعنى المنطقى لكلمة الجوهر . وذلك المعنى الثانى يمكن نسبته على ما يقول ديكارت « إلى النفس وإلى الجسم بمعنى واحد »(*) وهو يسمى كلا منهما بالجوهر المخلوق ، فيقول « والفكرة التي تكون لدينا عن الجوهر المخلوق تنطبق على الجواهر اللامادية انطباقها على الجواهر المادية أو الجسمانية ، لأنه لا يلزمنا لكى نفهم أنها جواهر إلا أن ندرك أنها يمكن أن توجد دون اعتاد على أي شيء مخلوق »(*).

ومن ثمة فإن التعريف الثانى وهو التعريف المنطقى ينطبق على جوهرين هما الفكر والامتداد أو النفس والبدن ، يقول ديكارت « وفى استطاعتنا إذن أن نحصل على معنيين أو فكرتين واضحتين ومتميزتين إحداهما فكرة جوهر مخلوق يفكر والأخرى فكرة جوهر مخلوق ممتد »(1).

وتتايز الجواهر بعضها عن بعض بواسطة صفاتها . وفى كل جوهر عدد لامتناهى من الصفات ، ومع ذلك فيجب أن نلاحظ أنه يوجد فى كل جوهر صفة مكونة لماهيته مقومة لطبيعته ولا يمكن أن تنفك عنه إلا فى أذهاننا .

⁽١) التأملات: الاعتراضات والردود عليها ــ تعريف ٥.

 ⁽۲) دیکارت : مبادی، الفلسفة ــ الجزء الأول ... فقرة ۲ م.

⁽٣) ديكارت نفس المرجع ــ نفس الموضع .

 ⁽t) نفس المرجع فقرة ١٥٠ .

فيجب أن يكون لكل جوهر « صفة أولى » وصغة النفس هي الفكر ، كما أن الامتداد هو صفة الجسم .(١)

هذا ويمكن أن يتخذ الجوهر صورا مختلفة كأن يصبح فهما وإرادة في الجوهر النفسي وكأن يصبح شكلا وحركة في الجوهر المادي ، وهذا ما يسميه ديكارت بالأحوال .

إذن فالتعريف الأول يشير الى جوهر واحد هو الله والتعريف الثالى يشير الى جوهرين هما النفس الانسانية والبدن ، فيصبح لدينا فى نهاية الأمر ثلاثة جواهر هم الجوهر الألمى والجوهر الروحى ، والجوهر المادى . وبينها نجد العلاقة بين الماهية والوجود فى الجوهر الألمى تقام على فكرة اللا تناهى إذ ماهيته لا متناهية وضرورية وغير ممكنة وهى عين وجوده ، ونجد العلاقة بين الماهية والوجود فى الجوهر الروحى علاقة مباشرة بمعنى أن النفس تعرف ذاتها وتعرف ذاتها فى أنها تفكر وفى نفس الوقت الذى تعرف فيه النفس ذاتها كشىء يفكر لا يمكن أن تدرك ذاتها الا كشىء يوجد ، وعلى هذا يكون الفعل الذى تعرف به النفس ماهيتها ، والفعل الذى بعرف به النفس ماهيتها ، والفعل الذى بعرف به النفس خواصا معينة كالطعم واللون والرائحة نصل فى النهاية الى شىء لا يمكن الغاؤه خواصا معينة كالطعم واللون والرائحة نصل فى النهاية الى شىء لا يمكن الغاؤه من الشمعة فى النهاية بعد احتراقها « الا شىء ممتد لين متحرك »(۱) . والآن

⁽١) نفس المرجع ـــ فقرة ٥٣ .

⁽٢) ديكارت : التأملات ... ترجمة عثمان أمين ... التأمل الثالث ... فقرة ٢٠ ص ١١٠

أولا ـــ الجـوهر الالهــى :

الله عند ديكارت جوهر لا متناهى أزلى لا يتغير يتصف بالقدرة والاحاطة بكل شيء يقول ديكارت « أقصد بلفظ الله جوهرا لا متناهيا ، أزليا منزها عن التغير ، فائما بذاته محيطا بكل شيء ، قد خلقنى أنا وجميع الأشياء الموجودة (۱) .

ومن هذا نرى أن الله هو الجوهر الوحيد الخليق باسم الجوهر والجدير بهذه التسمية لأنه يتقوم بذاته وفي ذاته ولا يفتقر إلى غيره اطلاقا ، في حين أن النفس الانسانية والبدن لا يعتبران كجوهرين إلا من حيث عدم افتقارهما الى شيء مخلوق مع أنهما يستندان ويعتمدان في الوقت نفسه على الجوهر الالمي .

ولقد استعرض ديكارت كل الأفكار والمعانى التي لها وجود في نفسه ، وميز فيها بين تلك التي تحتوى على حقيقة ووجود وكال أكثر من غيرها ، وذهب نتيجة لاستعراضه هذا الى أن تلك الأفكار توجد بصورة لا متناهية في الجوهر الالهي ما دام هو أن ديكارت جوهر متناه . يقول ديكارت «لأنه وإن كانت فكرة الجوهر موجودة في نفسي من حيث ألى جوهر ، إلا أن فكرة جوهر لا متناه ما كانت لتوجد لدى أنا الموجود المتناهي إذا لم يكن قد أو دعها في نفسي جوهر لا متناه حقا »(١).

هذا وقد يشير التعريف الأول لكلمة جوهر عند ديكارت إلى مذهب وحدة الوجود الذى نادى به وبقوة فيما بعد اسبينوزا ، وكان أساس فلسفته ودعامتها الأولى . إذ لو تعمقنا في ذلك التعريف الأول لأدركنا أن الله هو الموجود على

⁽١) ديكارت : التأملات ــ ترجمة عنان أمين ــ التأمل الثالث ــ فقرة ١٣ ص ٧٨

⁽٢) ديكارت : التأملات ــ ترجمة عثان أمين ــ التأمل الثالث ــ فقرة ٢٠ ص ١١٠

الحقيقة ، ويفتقر سائر ما عداه عليه ، بمعنى آخر لأدركنا أن ذلك التعريف يتضمن فى صميمه مادة مذهب وحدة الوجود .

الله إذن هو الجوهر الحقيقى ، وخالق الجوهرين الأخرين وهو لا يكتفى بخلقهما وحسب وإنما بحفظهما باستمرار فى الوجود أيضا . يقول رايت « الله هو خالق الجوهرين الاخرين بالمعنى المزدوج ، ذلك أنه يأتى بهما الى الوجود من ناحية ويساعدهما على أن يستمرا فى الوجود من ناحية أخرى »(۱) . فإله ديكارت إذن « ليس خالقا للعالم المادى وحسب ، بل هو أيضا الموجد لكل حقائق العالم العقلى »(۱) . وهذا يتفق تماما مع نظرية الخلق المستمر الديكارتية التي تذهب الى أن وجودنا يصبح ثابتا بقدر ما يكون هناك موجود « يرفعنا فى كل لحظة من العدم ، ويقيمنا فى كل لحظة فى الوجود »(۱) . أى بقدر ما كان وجودنا مستمرا .

أما عن صفات الجوهر الالهى فهى أنه كائن كامل لا متناهى ، لا يمكن أن نسب اليه كل ما يوجد فينا من نقص كالشك والحزن والزلل وإلاما كان كاملا ، ولا يمكن أن تكون قدرته محدودة وإلا ما كان لا متناهيا ، كما أن الله والحرية إحدى صفاته الجوهرية ، وهو أيضا قادر مريد خلق العالم بمحض إرادته .

وخلاصة القول أن إلله وهو الجوهر الأول كامل ولا متناهى وحـر . وتنسب إليه عدا تلك الصفات كل الصفات الوجودية التى تثبت كاله ولا تناهيه وحريته وقدرته .

Wright: Absitory of modern philosophy ch V, p. 83-(1) Encyclopaedia Britinnica vo VIII P, 85.

⁽٣) نجيب بلدى : ديكارت ... القسم الثالث ... ص ١٣٥ .

ثانيا : الجوهـر الروحــــــد :

بدأ ديكارت فلسفته بالشك الذى تناول كل شيء ، ولم تسلم منه حتى القضايا الرياضية والبديهيات والمسلمات ، إذ يقول ديكارت « وبوسعنا أن نشك أيضا في الأشياء التي بدت لنا من قبل يقينية جدا ، بل نشك أيضا في براهين الرياضة وفي مبادئها وإن تكن في ذاتها جلية جلاءا كافيا »(١).

ولكن شكه هذا كان منهجيا فقط يبغى من ورائه أنه يصل إلى الحقيقة التى لا يتسرب اليها أدنى ذوة من الشك . وفي هذا يقول برونشفيك « ولكن الشك الديكارقي لم يكن مؤديا الى لا شيء كما هو الأمر عند الشكاك أو كما هو الحال عند مونتنى »(۱) فكان شكا منهجيا مخالفا لشك أغربيا وسانشير ومونتنى السابق ذكره يقول كواريه « أما أغربيا ففي ١٥٣٧ بعد أن استعرض جميع العلوم أعلن الشهك فيها ، وأما سانشير فبعد أن نقد قوتنا الفكرية كرر الحكم سنة ١٥٦٢ ، بأنبإ لا نعلم شيئا ، وتشدد فيه فقال « أننا لا نستطيع أن نعلم شيئا لا العالم ولا بأنفيسنا ، وأخيرا مونتنى يطفع الكيل فيقول « الانسان لا يعلم شيئا لأن الأنسان ليهي شيئا »(۱)

وما دام قد أخد على عاتقه أن يشك فى كل شيء فهو إذن يشك ، وما دام يشك فهو إذن يشك ، وما دام يشك فهو موجود « فنحن نشك تعنى أننا نفكر ، وما دام يفكر فهو موجود « فنحن نشك تعنى أننا نوجد »(1)

ويقول ديكارت في المقال عن المنهج « ولما انتبهت إلى أن هذه الحقيقة : أنا أفكر إذن فأنا موجود كانت من الثبات واليقين بحيث لا يستطيع اللاأدريون

⁽١) ديكارت : مبادىء الفلسفة الجزء الأول فقرة ٥ .

Brunschivieq: L: René Descartes p. 32.

 ⁽٣) كواريه : ترجمة يوسف كرم ثلاثة دروس في ديكارت ص ١٢ .

Debricon: L: Descartes p. 25.

زعزعتها بكل ما فى فروضهم من شطط بالغ ، حكمت أنى أستطيع مطمئنا أن اخدها مبدأ أول للفلسفة التى أتحراها »(١) .

وهكذا وعلى هذا النحو توصل ديكارت إلى اثبات وجود نفسه كجوهرمفكر ماهيته هي أنه يفكر ، بمعنى اخر توصل الى اثبات وجود نفسه كجوهر مفكر أو جوهر ماهيته التفكير ، فمن « الأنا أشك » توصل ديكارت الى « الأنا أفكر » ومن « الأنا أفكر » توصل إلى « الأنا موجود » ومن هذه وتلك توصل الى الحقيقة الأولى ... الى المبدأ الأول وهو اثبات وجود نفسه كجوهر مفكر . يقول ديكارت « وعلى الرغم من أشد الافتراضات شططا فإننا لا نستطيع أن نمنع أنفسنا من الاعتقاد بأن هذه النتيجة : أنا افكر إذن أنا موجود محصحة » (٢) .

وعلى هذا النحو تتضح ضرورة وجود جوهر مفكر تحمل عليه صفة التفكير ، وهذا الجوهر المفكر ، يقول جيبسون « يجب أن يوجد جوهر لكى يحمل كيفية التفكير ، وهذا الجوهر هو الشخص المفكر »(٢).

قلنا إن لكل جوهر صفة مكونة لماهيته ، مقومة لطبيعته وقلنا أن الفكر هو صفة الجوهر الروحى . والفكر عند ديكارت هو كل ما يجرى فينا بحيث ندركه بأنفسنا . وهو يترجم الى لغته الروحية كل ما يجرى فى الامتداد بحيث يمكن القول بأن حقائق الامتداد يكون لها ما يقابلها فى الفكر . هذا والفكر يكون أحيانا فهما وأحيانا شهوة وأحيانا ثالثة إرادة .

⁽١) المقال عن المهج : ترجمه الحصيين ــ القسم الرابع ــ ص ٥١ ــ ٥٢ .

⁽٢) ديخارت : مبادىء الفسيفة ... الجزء الأول ... فقرة ٧ .

Cibbson, A. B.,: The philosophy of Descartes p. 93. (7)

أما الفهم فيشتمل على المعانى الثلاث التالية :

- (١) معانى تولد معنا تشير الى استقلال الفكر وفطريته .
 - (٢) معانى حسية من عمل التجربة والحواس.
 - (٣) معانى وهمية من عمل الوهم والخيال.

أما الشهوات فهى عنده كل إدراك أو عاطفة أو انفعال يتصل بالنفس . وللشهورة علتان الأولى نفسيه والثانية جسمية . كما أن هناك شهوات أولية تشتق منها باقى الشهوات . وهذه الشهوات الأولية ستة وهى الدهشة والحب والبغض والرغبة والفرح والحزن »(١) .

أما الأرادة فهى المظهر الأخير من مظاهر الجوهر الروحى وهى تظهر أكثر ما تظهر فى الحكم ، إذ بينا تكون وظيفة الفهم هى فى تلقى ما يقدم اليه من الحارج والاحاطة به دون إثباته أو نفيه نجد الارادة هى التى تستطيع أن تكون أحكام نثبت فيها أو ننفى .

والخلاصة أن الشك الديكارتي المنهجي تأدى به الى تعيين أول ثابت وهو إثبات وجود نفسه كجوهر مفكر أو كشيء صفته التفكير .

Kemp Smith, N: Descartes philosophical writings p.p. 306-312

ثالثا ـــ الجوهر المادي :

فى مذهب ديكارت لا تعلمنا الحواس شيئا عن ماهية الأشياء وكل ما تستطيع أن تكشفه لنا ليس إلا بعض خواص أو كيفيات كا للون والطعم والرائحة ... الخ على أن الفهم وحده هو القادر على أن يدرك ماهية الجوهر المادى أو الامتداد هذا والامتداد لا يخص إلا ألاجسام ولا يمكن وصف الله أو الأرواح بالامتداد . كا فعل اسبينوزا ، فمن ناحية الجوهر الالحى خلو من كل مادة ومن ثم من أى امتداد ، ومن ناحية أخرى ليس الفهم ولا الشهوة ولا الارادة أجزاء مادية ممتدة فى النفس ، وإنما هذه وتلك هى النفس ، بعينها التى تفكر وتفهم وتشتهى وتريد .

ويتركب العالم المادى عند ديكارت من الامتداد والحركة ، فيمتد الامتداد إلى كل ما هو موجود فى الطبيعة ، وهو بذلك يكون متحدا بالمادة ، ويترتب على ذلك أن يكون العالم المادى ملاء كامل لا خلاء فيه قد فيه كل جسم على قدر الحيز الذى يشغله بحيث لا يجعل فى الامكان أن يطرد من مكانه بواسطة جسم أكبر منه أو أصغر « فها أن المادة عبارة عن الامتداد فلا امتداد بغير مادة ... وإذن فلا خلاء ... ففكرة الحلاء فكرة باطلة وكذلك فكرة الجزئيات االتى لا تتجزء فلا وجود للذرات لأن وجود الفرات يفيد وجود الحلاء »(١) ولكن كيف نفسر الحركة فى كون كله ملاء ، يجيب ديكارت على هذا السؤال بقوله : بأن الحركة التى تغشى هذا العالم حركة دائرية . وفى هذا يقول كريسون « لما كان العالم المادى عالم ملاء كامل فإن الحركات لا يمكنها أن تحدث فى العالم إلا بكيفية دائرية إن صبح القول أن جسما من الأجسام لن يتقدم إلا إذا دفع أمامه أجساما أخرى بصورة يمتلىء معها المكان الذى يتركه الجسم الأول فى نفس اللحظة التى يتركه فيها »(١) ولكن اعترض على ديكارت بأن

⁽١) عثمان أمين : شخصيات ومذاهب فلسفية ـــ ص ١٧٤ .

⁽١) كريسون :، ديكارت _ ترجمة تيسير شيخ الأرض _ ص ٥٠

الحركة الدائرية تفترض وجود الخلاء ولو لحظة واحدة على الأقل. هذا والحركة هي المعرض الأساسي للجوهر المادى. وعند ديكارت نجد علتين للحركة إحداهما أولى والأخرى ثانية: العلة الاولى غير مادية ونجدها في الله ، وأما العلة الثانية فهي عبارة عن كل كائن يكون من شأنه أن يطبع كمية الحركة بطابع يغير من اتجاهها ، الا أن هذه الكائنات لا تستطيع أن تزيد أو تنقص من كمية الحركة الموجودة في العالم ، إذ أن ديكارت يعتقد بثبات كمية الحركة في العالم .

وعلى هذا النحو يكون العالم المادي عند ديكارت هندسيا لأنه ممتد ، والامتداد عنده هندسي وآلي لأنه يتحرك ، وكمية الحركة ثابتة فيه .

والجوهر الروحى متايز عن الجوهر المادى وهما معا يؤلفان الانسان الواحد رغم تمايزهما وذلك بواسطة اتحادهما ، ذلك الاتحاد الذي فشل ديكارت في حله تماما .

(۱) نادى ديكارت بالهجوم على الفلسفات المدرسية ، وأدعى التجديد والابتكار . ومع ذلك فإنه كان أرسطيا في التعريف الأول بفكرة الجوهر ، كا كان أرسطيا في التعريف المنافقي . وفي هذا يقول فوليه « إن ديكارت يتكلم عن الجوهر على الطريقة المدرسية » (۱) وبذلك يظهر بوضوح خطأ الرأى الذى ذهب اليه الدكتور نجيب بلدى عن هذا الموضوع والذى صاغه على النحو التالى : «ما دامت كلمة جوهر من الكلمات المهمة التى تستخدم في الفلسفة المدرسية ، تلك الفلسفة التى كان ديكارت صريحا في رفضها فلا بد أن يكون له رأى آخر في الجوهر » (۱) .

(٢) لا نفهم كيف يتفق التعريفان فالواقع أن احدهما ايتعارض والآخر .

Fouillée, A: Descartes p. 102.

⁽٢) نجيب بلدى : ديكارت ... القسم الثاني - ص ٩٥

فبينا الأول منهما يذهب إلى أن الجوهر يتقوم بذاته وفي ذاته ومن ثم ينطبق على الله ، يذهب التعريف الثانى إلى اعتبار النفس والبدن كجوهرين وإن كانا مفتقرين إلى الله . فكيف نقبل هذا ؟ نحن لا نقبل هذا الغموض والاضطراب من رجل الوضوح والتميز . كيف نقبل تعريفا يشير الى فكرة عدم الافتقار بينا التعريف الثانى يشير إلى افتقار كل من الجوهرين إلى الله .

(٣) ولهذا السبب فلقد أدى هذين التعريفين إلى أن يعتقد الكثيرون بأن ثمة جوهر واحد فى فلسفة ديكارت هو الجدير بأن يكون جوهرا وهو الله يقول ليار « الانسان جوهر مخلوق ولكن القول الدقيق هو أن التعريف الديكارت للجوهر يحمل فى طياته معنى الله فقط » (١) ولقد أدى هذا بدوره إلى نضوج مذهب وحدة الوجود التى ظهرت كاملة فى فلسفة اسبينوزا ، وإلى أن يعتقد الكثيرون بأن فلسفة اسبينوزا كلها إنما ظهرت نتيجة لتفكيره فى فلسفة ديكارت وخصوصا فى تعريفه للجوهر . يقول دبريكون « وإذن فلقد ذهب اسبينوزا بناء على فلسفة ديكارت إلى أن التفكير المضبوط فى فكرة الجوهر يقودنا الى جوهر واحد قديم وبصبح كلا من الفكر والامتداد اللذين يعتبران جوهرين مخلوقين عند ديكارت بوصعين ذاتا أحوال متغيرة »(١)

وعلى هذا نرى مذهب وحدة الوجود ينشأ في اسبينوزا من محاولة إصلاحه لفكرة الجوهر الديكارتية .

(٤) لم تحل مسألة اتحاد النفس بالبدن حلها النهائى والمقبول . فديكارت نفسه يقول فى خطاب إلى الأمرة اليصابات سنة ١٦٤٣ « إنه لا بد من التمييز بين أفكار ثلاث رئيسية تملكه النفس بطبيعتها ، فالنفس لديها فكرة عن ذاتها أو

Liard, L: Descartes ch IV - p. 211 (1)

Debricon, L: Descartes p. 49. (*)

عن الجوهر المفكر ، ولديها فكرة عن الأجسام أو عن الامتداد ولديها أخيرا فكره عن الاتحاد بين الجوهرين . وتتايز ميادين الوجود والمعرفة بحسب اندراج كل منها تحت فكرة من هذه الأفكار الثلاث: فميدان الله مثلا يندرج تحت فكرة الجوهر المفكر ، وميدان العلوم الرياضية والطبيعية يرتبط بفكرة الامتداد ، ويبقى أن يكون الميدان الانساني مندرجا تحت فكرة الاتحاد »(۱) بل أن ديكارت يذهب إلى حد التنبيه بأن مسألة التمييز تتناقض تماما مع مسألة الاتحاد ، ويحلر من مراعاة المسألتين معا وفي آن واحد إذ أننا « نجد ديكارت ينصح الأميرة اليصابات بألا تفكر في التمييز وبألا تفكر في التمييز وبألا تراعيه عندما تفكر في التمييز ، وبألا تفكر في التمييز وواقعيا »(۱) تراعي عندما وأكثر من ذلك نجده يقرر في المقال عن المنبج بأن النفس موجودة حتى إذا م يكن الجسم موجودة حتى إذا م يكن الجسم موجودة كا هي بتمامها »(۱) .

وعلى هذا نرى أن ديكارت لم يعطنا حلا مقنعا بقدر ما أعطانا مشكلة عويصه ومسألة معقدة من كل الجوانب . وحاولت الفلسفات اللاحقة له والمعاصرة أن تجد حلا مرضيا لها وفي هذا يقول هاملان « ولقد حاولت كل مذاهب العلل الاتفاقية عند مالبرانش ، والتوازى عند اسبينوزا ، وسبق التوافق عند ليبنتز ، حل مشكلة العلاقة بين النفس والجسد »(1) .

وبهذا نجد أن ديكارت فشل في مسألة الاتحاد فشلا تاما .

⁽۱) نحیب بلدی : دیکارت ... القسم الثانی ... ص ۱۲۸

⁽٢) نفس المرجع : نفس الموضع ـــ ص ١٣٠

⁽٣) ديكارت : المقال عن المنهج _ ترجمة الخضيري _ القسم الرابع _ ٥٧ م

Hamelin, O: Le système de Descartes ch XVIII p. 374 (5)

الغصل الثالث

جـون لــوك

جسون لسوك

حياته ومؤلفاته وفلسفته

١ - حياله وشخصيته :

تصور كتابتات جون لوك روح عصره ، ومع ذلك نلمس فيها اتجاها متزنا متساعا يسمو على أسلوب الحياة الذى ميز المجتمع الانجليزى في أواخر القرن السابع عشر ، والذى تبدد في الصراع المهر والاضطرابات والفوضى التى شهلت جوانب الحياة الاجتاعية والسياسية في انجلترا ، فضلا عن انسياق الناس وراء مشاعرهم وانفعالاتهم والاغراق في التعبيرات المسرفة والمبالغ فيها ، مهملين دور العقل .

ولد لوك ف رينجتون بمقاطعة سومرست بانجلترا في ٢٩ أغسطس عام ١٦٣٢ ، وهي نفس السنة التي ولد فيها اسبينوزا ، وكان والده معاميا المحتصه برعاية واهتام خاص ، وحرص على أن يوفر له تربية استقلاليه متحررة ، وقد أثمرت هذه التربية في تكوين شخصية لوك المستقلة ، الباحثة في تفرد وعمق في أمور المعرفة والنفس والاخلاق والتربية والسياسية ، وقد أشاد لوك فيما بعد بأسلوب التربية الذي اتبعه والده معه ، ونصح الجميع باتباعه في تربية أبنائهم ،

غادر أوك وهر في سن الرابعة عشر سومرست للدراسة بوستمنستر ، حيث استقر هناك ، ثم حصل على منحة جامعية النحق على أثرها بكلية المسيح في

اكسفورد لاستكمال دراسته ، حيث إستطاع دراسة بعض اللغات القديمة وأن يدرس الفلسفة الاخلاقية ، بل أن يتعلم وأن يهتم بدراسة الطب حيث استطاع الحصول على ترخيص من الجامعة بممارسة مهنة الطب بعد بضعة سنوات .

ويبدو أن مهارة لوك الطبية قد وطدت علاقته بلورد شافتسبرى الذى كان من أكبر الشخصيات السياسية في انجلترا اثناء حكم شارل الثانى ، ثم التحق بخدمته عام ١٦٦٧ وظل صديقه وأمين مره . وكان من نتيجة ارتباطه به أن ازداد حماس لوك وحبه للحرية إلى أن اتهم شافتسبرى بالخيانة ، فهاجر إلى هولندا عام ١٦٨٧ ، آثر لوك أن يبقى هناك ، وهناك حيث ظهرت معظم مؤلفاته وكتبه .

وبعد قيام ثورة ١٦٨٨ التي أطاحت بجيمس الثاني واعتلاء وليام أورانج عرش المجلترا، عاد لوك الى وطنه انجلترا في عام ١٦٨٩، وظل متنقلا بين عدة وظائف في الادارة المدنية ولكن صحته لم تسمح له بمواصلة العمل، ففضل الاغتكاف والاقامة بصفة دائمة مع أسرة ماشام حيث توفي عام ١٧٠٤م.

٢ - مؤلفاته :

لقد كانت حياة لوك حافة بالنشاط العلمى ، وتعتبر الفترة من عام ١٦٨٣ إلى وفاته عام ١٧٠٤ شاهدا على خصوبة ووفرة انتاجه وأعماله الفلسفية العظيمة التى جعلته يحتل مكانة مرموقة في تاريخ الفكر الانساني .

والواقع أن لوك قد أثرى المكتبة الفلسفية بتراث لا ينضب ، ولا تقتصر كتاباته على المسائل الفلسفية فحسب ، بل خاض في كافة المجالات ، كالسياسة والاقتصاد والتربية واللاهوت والفلسفة والعلم الطبيعي .

وتعد مؤلفاته في الفلسفة والسياسة والتربية واللاهوت على وجه الخصوص من أعظم مآثر العقل البشرى . ففي الفلسفة وضع لوك خلاصة فكره الفلسفي

« مقالة عن الفهم الانساني » An essay Concerning Human unders الذي نشر عام ١٦٩٠ ، وقد استغرق حوالي تسع عشر عاما في تأليفه وهو يحتوى على أربعة أقسام :

يعالج القسم الأول نظرية الأفكار والمبادىء الفطرية ، أما القسم الثالى فيتناول مصادر أفكارنا ، ويتعرض القسم الثالث للعلاقة بين الفكر واللغة ، أما القسم الرابع والأخير فهو ينفرد بالبحث في نظرية المعرفة .

وفي المجال السياسي ، يقدم لوك : « خطابا في التسامح A Letter on » Two treatises of عام ١٦٨٩ ، و « رسالتين عن الحكومة Toleration » عام ١٦٩٩ وكذلك « الخطاب الرابع عن التسامح الذي نشر بعد وفاته ، وايضا كتابه السياسي عن « الدساتير الأساسية في كارولينا » الذي كتبه عام ١٩٧٣ أثناء عمله كسكرتير لشافتسبري ، ولكنه لم ينشر الا عام ١٧٠٦ .

وخلاصة القول امتازت سائر مؤلفات ورسائل لوك ، بمهاجمة المتمسكين بالتقاليد والمعتقدات الموروثة ، والمطالبة بضرورة تحرر العقل في معالجة الأمور وتكوين الأحكام ، والبحث في المعرفة عن أسسها التجريبية أو الحسية .

٣ - فلسفيته :

يعد جون لوك خير ممثل للنزعة الحسية والفلسفة التجريبية في العصر الحديث ، فقد وفض مذهب القائلين برد سائز معارفنا الى الفطرة ، ونادى بأن وكل معرفة مستمدة أساسا من التجربة والخبرة الحسية ، فالاحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة ، فمن فقد حاسه فقد المعانى المتعلقة بها .

وهكذا يرى لوك أن التجربة هي مصدر الأفكار والمعانى ، وأن هذه التجربة تنقسم الى نوعين هما : التجربة إلحسية الظاهرية اى التي تتصل بالعالم الخارجي ، أما النوع الثانى فيتمثل في التجربة الياطنية أو التأمل أو الاستبطان الذي يتعلق بعاملنا الداخلي .

اذن فسائر أفكارنا ، من غير استثناء ، ترد الينا من خلال الاحساس الذى بواسطته تجرب العالم الخارجي ونتلقى منه صور وانطباعات المحسوسات ، أو من تأمل أحوالنا الداخلية

وهذا يعنى أن التجربة والاحساس سابقين على العمليات العقلية ، اذ أن العقل لا يعمل الا بعد أن تمده الخبرة والتجربة بالأفكار واللعانى ، فيحاول أن يتأمل هذه الأفكار ، أى أن سائر أفكارنا هى وليدة التجربة فحسب ، وليست كامنة فينا ، أى أنها ليست فطرية .

ويعتقد لوك أن القول بالأفكار والمعالى الفطرية تدع مجالا واسعا للتقدير الشخصى ، ما دامت معرفة باطنة ، فلا يريد أن يدعها تعبث بنظرية المعرفة وتنكر وجود الله ، وهما الأمران الضروريان لا تفاق العقول وطمأنينتها . لذلك يقول : « لكى نحصل على معرفة صادقة يجب أن نسوق الفكر الى الطبيعة الثابتة للأشياء وعلاقتها الدائمة ، لا أن نأتى بالأشياء الى فكرنا » .

كتب لوك قبل وفاته بعام رسالة لأحد أصدقائه يقول فيها: « ان حب الحقيقة لذاتها يعد المكون الاساسى لكمال البشر في عالمنا هذا ، ومن ثم فهو « اللبنة للأولى » التي تنشأ غليها سائر الفضائل الانسانية الأخرى .

وتدلنا هذه العبارة على منزلة وأهمية الحقيقة بالنسبة للانسان ، باعتباره منتميا الى الكائنات العاقلة ، وكلما استطاع الانسان أن يقترب من الحقيقة عن طريق الفهم الواعى والادراك الواضح ، اتسعت افاق معرفته وازدادت سيطرته وسيادته على الكائنات الأخرى في هذه الحياة

أى أن لوك اراد أن يصل الى الحقيقة ، من خلال تشبيد المعرفة البشرية على دعائم قوية لا يتطرق اليها الشك ، وفى سبيل تحقيق هذا الهدف يخصص لوك كتابه « مقال عن الفهم الانسانى » الذى يعد عملا ابداعيا عظيما بالنسبة للتراث الفلسفى .

يحدثنا لوك عن الظروف والملابسات التى أفضت به الى كتابه المقال ، فيشير الى أنه قد جرت مناقشة بينه وبين لفيف من أصدقائه حول مبادىء الأحلاق والدين فى المنزل ، وحيث أنهم لم يوفقوا فى حل المشكلات التى أثاروها فى هذا المشأن ، فقد أذرك لوك أن من الضرورى القيام بفحص قدراتنا الخاصة ، والنظر فيما هو فى قدرتنا على تناوله من المسائل ، وأيها فوق طاقتنا وقدرتنا ، وهكذا تأذى به البحث فى مشكلات اللاهوت والأحلاق الى أن يلج باب المعرفة .

ولما كان هدف لوك هو تفسير المعرفة البشرية ، فان المهمة الأولى هى البحث عن طبيعة المعرفة وحدودها ومصادرها ، وبما لا شك فيه أن موضوع المعرفة والمصادر التي تستمد منها ، من الأمور التي شغلت فكر الفلاسفة على مر التاريخ الانساني كله وقبل عصر لوك . فنحن نعلم كيف ميز أفلاطون بين المعرفة والاعتقاد ، وكيف حاول البرهنة على أن المعرفة دائمة وغير قابلة للتغير ، وذلك بالتصميم على رفضه للتجربة الحسية المتغيرة ، ودعوته بممارسة التفكير المحض أي التأمل ، فالمعرفة عند أفلاطون هي ضرب من « التذكر » . أما أرسطو فعلى الرغم من أنه كان من تلاميذ أفلاطون ، إلا أنه رفض بشدة نظرية المثل الأفلاطونية ، وبدلا من أن يجعل الحقيقة في عالم مثالي يتضمن مثل الأشياء ونماذجها نجده ينزل — كما يقولون — هذه المثل وهي في حقيقة أمرها كليات — ينزلها من السماء الى الأرض ، أي الى الواقع المحسوس ، ومن ثم فليست الحقيقة في ينزلها من السماء الى الأوض ، أي الى الواقع المحسوس ، ومن ثم فليست الحقيقة في المثال الكلى الأفلاطوني ، بل أصبحت في الجزئي أي في الجوهر المحسوس المشخص .

ويمكننا أن نلاحظ عند « القديس توما الأكويني St. Thomas Aquinas » التمييز الحاسم بين المعرفة المنزلة عن طريق الوحى والمعرفة الطبيعية ، فالنوع الأول من المعرفة تمنحه العناية الألهية للانسان ، أما المعرفة الثانية فهي تنشأ من الادراك الحسي نتيجة تكوين التصورات العقلية . بينا نجد أن نقطة الانطلاق في فلسفة ديكارت هي السعى وراء المعرفة اليقينية التي لا يرقى اليها الشك ، وكأن « الكوجيتو Cogito » بمثابة التبرير العقلي لنسقه الميتافيزيقي .

وعلى أية حال فشمة اتجاهان بصدد مسألة المعرفة ، فالمذهب أو الاتجاه العقلى يعتبر العقل البشرى مصدوا مستقلا للمعرفة ، ويحتوى على سائر الحقائق القبلية ، التي يمكن ادراكها من غير اللجوء الى التجربة ، في حين يقرر المذهب التجريبي أن المعرفة مستمدة أساسا من الملاحظة والتجربة ، وتقتصر وظيفة العقل على المساهمة في ابداع المعرفة ، ولكنه لا يستطيع أن ينشئها بنفسه .

والجدير بالذكر أنه منذ القرن الرابع قبل الميلاد الى القرن السابع عشر الميلادى ، ظلت السيادة معقودة للمذهب العقلى ، بفضل تأثير أفلاطون . ويبدو أن تاريخ المذهب التجريبي يرجع الى ما قبل سقراط ، كا لجا أرسطو الى التجربة الا أنه يقيم قواعدها على بعض أسس العقل ، وكذلك نرى كيف أن القديس توما الاكوبني يلجأ الى تفسير المعرفة الطبيعية أى الحسية عن طريق المعرفة العقلية ، ونجد روجر بيكون يصرح بأهمية العلم التجريبي كوسيلة لا غنى عنه لبلوغ الحقيقة ، ومن غير التجربة يتعذر علينا الوصول الى المعرفة الحقيقية ، ويشترك مع روجر في هذا الاتجاه كل من ويليام أوكام وفرنسيس بيكون .

والواقع أنه خلال عصر لوك ازداد الاهتمام بالمذهب التجريبي ، واحتل العلم التجريبي مركز الصدارة ، الأمر الذي أدى الى تقدم ملموس للمعرفة العلمية في القرن السابع عشر .

ويهمنا أن نشير بأن إسهامات وبليام أوكام وروجر وفرنسيس بيكون وغيرهم من

التجريبيين ، اقتصرت على صياغة أساليب ومناهج البحث العلمى ، ولم تقم بأى محاولة منظمة لتحليل وتبرير الدواعي القائلة بأن المعرفة من هذا المصدر ، كذلك لم يتعرضوا للطريقة التي تتم بها تشكيل معارفنا من المواد الخام للادراك الحسى .

ومن ثم يرجع الفضل الى لوك فى تطبيقه المنهج الاستقرائى على أصل المعرفة الانسانية ، ومحاولته وضع حدود وضوابط للفهم الانسانى ، فبناء الحياة كله لا يستقيم الا بإرساء أسس المعرفة السليمة .

لقد بدأ لوك الكتاب الأول من المقال بانتقاد مذهب القائلين بأن المعرفة فطرية ، ثم اتجه الى اثبات أنها مكتسبة ، وفى ثنايا هذا الاثبات يعرض لتحليل الأفكار تحليلا مستفيضا ، يدلل على قصور حجج المذهب الفطرى ، والتى تعتمد فى جوهرها على أن العقل يدرك من تلقاء نفسه قوانين المنطق الواضحة بذاتها ، وبأن الناس يتفقون جمعيا على القواعد الأعلاقية ، وقد تمسك الكثيرون بهذه النظرية لأهمتيها فى البرهنة على وجود الله ، فيرفض لوك الحجتين ويقرر بأن كثيرا من الناس كالمتوحشين والمجانين والأطفال الصغار لا يدركون هذه الأفكار ولا يتفقون عليها ، ولو فعلوا لما نهض ذلك دليلا على فطريتها ، بل لا يمنع ذلك من أن تكون مكتسبة . ثم يناقش لوك بعذ ذلك الأفكار ، فيذكر أن الأفكار اما أن تكون بسيطة واما أن تكون مركبة .

يتضح من هذا العرض السريع أن فلسفة لوك التجريبية ترفض الأفكار الفطرية ، وتؤسس المعرفة على دعام تجريبية ، وتطالبنا بالتحرر كلية من التقاليد والمعتقدات الموروثة ، التي عملت على تقويض العقل البشرى واعاقته عن التقدم والابتكار .

الأفكار البسيطة والأفكار المركبة عن لـوك

يرى لوك أن العقل يولد « صفحة بيضاء تماما Tabula rasa » وتقوم التجربة بالمداده بالأفكار والمعلومات والتجربة عنده تتالف من نوعين :

- ١ التجربة (الحسية الظاهرية وهي التي تقدم لنا المعلومات والأفكار عن العالم
 الخارجي .
- ٢ التجربة (الباطنية أو « التأمل reflection » ، الذى يتم عن طريق العمليات العقلية الداخلية كالتذكر والاعتقاد والارادة .

وكل هذه العناصر هي أفكار بسيطة ، يكون منها العقل أفكارا مركبة ، فالاحساس أولا ، ثم التفكير هما المصدران الوحيدان الأدوات المعرفة. أي أننا اذا اعجزنا عن الاحساس والادراك الاستحالت علينا المعرفة يقول لوك: « ... تلكم هي الطريقة الوحيدة (يعني التماس المعرفة من التجربة) التي أستطيع أن اكتشفها والتي تأتي بواسطتها أفكار الأشياء الى الفهم . فاذا كان لدى البعض أفكارا فطرية أو مبادىء منزله ، ينعم به العقل ، واذا كانوا مستوثقين من ذلك ، فمن المستحيل على الاخرين أن ينكروا عليهم تلك الميزة التي يبذون بها أقرانهم . أما أن فحسبي أن أتحدث عما أجده في نفسي .

أننى لا أزعم أنى أعلم ، وإنما أنا أبحث ، ومن ثم فليس في مستطاعي الا أن أقر هنا ثانية بآن الأحساس الخارجي والاحساس الباطني لا يعدوان أن يكونا طريقين للمعرفة يستخدمهما الفهم ، وهذا هو ما يسعني آن أجد هذان الطريقان وحدهما ، بقدر ما أستطيع أن اكتشف ، هما النافذتان اللتان ينفذ منهما الضوء الى الحجرة المظلمة » .

يتضح مما سبق أن الأفكار المركبة تعتمد أساسا على الأفكار البسيطة إذ أنها

مؤلفه أو مركبة منها ، والأفكار البسيطة تستند بدورها على الاحساس والتفكير معا ، فالاحساس هو المصدر الأول لتكوين الأفكار بكل أنواعها البسيط منها والمركب . وينجمع لوك الأفكار ويصنفها ، لكى يتبين أنها ترتد جميعا الى الاحساس والتفكير ، فيرى أنها على الرغم من مثولها آمام العقل مباشرة ، الا أنها ليست كلها أفكارا بسيطة Simple فكثير منها مركب Compound ، ويكن الكشف عن أجزائها البسيطة بالتحليل ، فالأفكار البسيطة وحدها هى المعطاة في عمليتي الاحساس والتفكير معا ، ومن الأفكار البسيطة يتولى العقل صياغة الأفكار البسيطة يتولى العقل صياغة الأفكار البسيطة يتولى العقل صياغة الأفكار البسيطة .

ومن ثم فان ما يميز الأفكار البسيطة أنها ليست من نتاج العقل ، بل العقل ينفعل بها . أمَّا الافكار المركبة فالعقل فاعل بالنسبة لها لأنه هو الذي يركبها .

والأفكار البسيطة عنده ثلاثة أنواع:

- ١ أفكار محسوسة أى ندركها بالحواس الظاهرة ، مثل قولنا بارد وصلب .
- ٢ أفكار مستمدة من الاحساس الباطني أو التأمل ، وهي ترجع الى الذاكرة والانتباه والازادة .
- ٣ أفكار ترجع الى الاحساس والتأمل الباطنى معا، مثل أفكار الوجبود
 والوحدة واللذة والألم والقدرة .

واذا ما انتقلنا الى الأفكار المركبة عند لوك ، فنجدها تنقسم الى ثلاثة أنواع . فهي إما أعراض وإما علاقات .

- أ. والأعراض Modes هي الأفكار المركبة التي تشير الى صفات لا توجمه بذاتها ، بل تقوم بغيرها ، مثل فكرة المثلث والجمال والصداقة ، والتي تفتقر في وجودها الى وجود لشيء يتصف بها .
- ب. آما الجواهر Substances فهي الأفكار التي تدل على أشياء تقوم بذاتها ،

ويمكن أن نقوم عليها الأعراض ، مثل انسانا ما ، كزيد أو عمرو . وهنا يتساءل لوك لئن كان في وسعنا أن نشكل فكرة واضحة عن الصفات المختلفة ، فهل نستطيع أن نشكل فكرة واضحة عن الجوهر أو نعطى عنه تفسيرا معقولا ؟

الاجابة هنا بالسلب ففكرة هذا الجوهر فكرة « مشوشة مضطربة تنتمى اليها الصفات وتقيم فيها » ان اسم جوهر يدل على مقوم ، مع أننا لا نملك تيقينا أية فكرة واضحة ومتميزة عن ذلك الشيء الذي نفترض كونه مقوما . فألجوهر الى جانب الكيفيات من امتداد وشكل وصلابة وحركة ... الخ على الرغم من أننا لا نعرف ما هو على حد قول لوك : « ... واذا سئل شخص ما » ما هو الموضوع الذي يرتبط به اللون أو الوزن ؟ لن يجد ما يقوله سوى « الأجزاء الصلبة الممتدة » ... فاذا سئل « وما هو ذلك الشيء الذي ترتبط به صفتا الصلابة والامتداد » فلن يكون أحسن حالا من الهندي الذي رأى أنّ العالم مرتكز على فيل كبير ... ولما معل « وعلى أي شيء يقف الفيل ؟ كانت اجابته على ذلك « سلحفاة معل « وحين اضطر الى معرفة تلك الدعامة التي تحمل هذه السلحفاة ذات الظهر العريض ... أجاب بأنها شيء لا يعرفه

وعلى ذلك فالفكرة التى نطلق عليها الاسم العام « الجوهر » لن تعبر عن شيء سوى تلك الدعامة المجهولة التى نفترض وجودها لكى تحمل عليها تلك الصفات التى ندرك أنها موجودة ، والتى لا يمكن أن نتخيل وجودها » بدون شيء يدعمها .

ج ـــوالعلاقات relations هي أفكار تنشأ من التأليف بين أفكار متايزة كمعنى البنوة الذي يجمع بين فكرتى الابن والأب، وفكرة العلية وأفكار الزمان والمكان.

ويقرر لوك أن الأفكار المركبة التي لا يطابقها شيء في الخارج هي التي أوهمت ذيكارت وغيره من الفلاسفة بوجود الأفكار الفطرية ، ومن بين هذه الأفكار نجا فكرة العلية وفكرة اللا متناهي ، ففكرة ألعلية تدل على توقع الظواهر على وتيرة ثابتة ، والحقيقة ... في نظر لوك ... أنه ليس للعلية معنى سوى ما ينطبع في الذهن ، من ارتباط بين ظاهرة سابقة وظاهرة لاحقة ، فتتوقع حدوث نفس ألظواهر اللاحقة ، اذا حدثت نفس الظواهر التي تسبقها ، ويكون هذا التوقع نابعا من التجربة والخبرة الحسية الذاتية .

أما فكرة اللامتناهي فهي ليست فكرة بسيطة كا توهم ديكارت ، ولكنها فكرة مركبة ومكنسبة في آن واحد ، فليس اللامتناهي موجودا بالفعل حتى يمكن تصور حدوده ، بل هو ناتج من تأثير عملية الجمع والاضافة في اللهن ، فانها توحى بامكان اضافة وحدات زمنية أو عددية أو مكانية مماثلة الى ما لا نهاية .

الصلة بين الأفكار والواقع :

ولنا الان أن نتساءل هل هناك تطابق بين أفكارنا عن العالم الخارجي ويين أشياء الحذا العالم نفسه ؟ أم أنها تختلف عنه تبعا لتركيب حواسنا ؟

يجيب لوك عن هذا التساؤل بتقسيمه صفات الأشياء الى صفات أولية وصفات ثانوية: والصفات الأولية هى التى ترتبط بالأجسام، ولا يمكن أن نتصور الأجسام من غيرها كالامتداد والشكل والعدد والحركة والصلابة. ويرى أن أذكارنا عن هذه الصفات الأولية مطابقة تماما لحقيقتها الماثلة فى الواقع المحسوس.

أما عن الصفات الثانوية كاللون والرائحة والحرارة وما يماثلها ، فهى ليست جزءا من حقيقة الأشياء التي تبعثها فينا ، بل هي مجرد احساسات ناشئة عن

قوى أو تأثيرات فى الأجسام، ولكنها غير مطابقة لاحساساتنا، فإحساسنا بالصوت الحاد أو الغليظ مثلا، لا يقابله فى مصدر الصوت الا بجرد حركة الجسم بسرعة أو ببطء، فالجسم فيه حركة وليس فيه الصوت، بل أن الصوت متوقف على الاذن، وهو الدلالة التي تترجم بها أذننا الحركات الحالة فى الاجسام وكذلك اللون المعين والطعم المعين، ان هى الا احساسات تخضع فى كيفياتها لتركيب أعضائنا الحسية، وليست صورة مطابقة للحقيقة الخارجية. وهذا لا يعنى بطبيعة الحال أن هذه الاحساسات ليس لها مصدر خارجى، بل هى تدل على وجود العالم الخارجى وحركته دليلا لا يحتمل الشك.

والجدير بالملاحظة أن هذا التمييز بين الصفات الأولية والصفات الثانوية ، لم يكن من ابتكار لوك ، فقد عرض ديموقريطس لشيء بماثل عندما قال أن الذرات عديمة اللون هي أساس الحقيقة ، أما الألوان والطعوم والروائح فهي نتاج التنظيم الجزئي لهذه الذرات ، وكذلك نجد ديكارت قد فصل الكيفيات الثانوية عن الجوهر الأساسي ، الذي أطلق عليه الامتداد .

وريما يعكس هذا التمييز من جانب لوك ، مدى اهتمامه بالفيزياء الحديثة وتأثره بنيوتن ، مما أفضى به الى القول بفكرة الجوهر بوصفه حاملا لهذه الصفات الثانوية .

والواقع ان حجة لوك التي يسوقها بعدم مطابقة أفكارنا عن الصفات الثانوية مع أى صفة حقيقية للأشياء الخارجية المادية تثير الدهشة لأنه لم يسحب هذه النتيجة إلى أفكارنا عن الصفات الأولية ، مع العلم بأن الحقيقة متساوية في الصفات المحسوسة للصلابة والامتداد والشكل والعدد والحركة ، ومثل هذه الصفات قائمة في طبيعة الأشياء .

الأفكار بين الحرية والضرورة :

يقرر لوك بأن كل انسان يستشعر فى نفسه القدرة على ممارسة أو عدم ممارسة أماط عديدة من النشاط . ومن ثم فان فكرة الحرية تعنى ببساطة قدرة الفرد على القيام أو الامتناع عن مزاولة أى عمل ما وفقا لتصميم نابع من عقله ، أى أن الحرية كا يراها لوك هى القدرة على الاختيار فى ضوء العقل ، ويتم ذلك عن طريق. المقارنة فيما يعرض أمام الانسان من مواقف فيقع اختياره على واحد منها دون الاخر .

ولكن اذا ما تساءلنا عما يقصده لوك بمعنى القدرة ؟ يجيب لوك بأن معنى القدرة هو فكرة بسيطة مكتسبة وليست فطرية ، فهى وليدة الخبرة والتجربة الحسية ، فنحن نشعر بالقدرة حين نفعل وما الفعل الحر الا الفعل نفسه ، فاذا لم نقدر على الفعل لم نكن أحرارا ، اذ لا معنى للاعتقاد بالقدرة دون الفعل ، وما اعتقادنا بالحرية الا اعتقاد بامكان تكرار فعل سابق لمجرد كون هذا الفعل قد سبق .

أو بعبارة أخرى ، فاننا عندما نشعر بأن أفكارنا تتغير نتيجة لتأثير انطباع الحواس أو تحت تأثير انطباع مختار بارادتنا ، أضف الى ذلك إحساسنا بامكانية احداث هذا التغير في المستقبل ، فاننا نحصل على معنى القدرة الفعلية فيما يحدث التغير والقدرة الانفعالية فيما يعترية التغير . ولكن معنى القدرة الفعلية هو بصفة عامة معنى من معافى التفكير جاء نتيجة التغير الذي تحدثه ارادتنا في الأجسام . فالارادة هي اذن قوة فعلية . والحرية هي كذلك قوة فعلية ولكنها من نوع اخر ، فهي القدرة على القيام بعمل أو الامتناع عنه حسبا تختار الارادة . فليست الحرية هي حرية اللامبالاة أو استواء الطرفين ، بل الحرية بمعناها الحقيقي فليست الحرية على الاختيار حينا يكون الانسان بصدد عدة أفعال ممكنة ، بمعنى أن يمارس الانسان اختياره ويصمم بحض ارادته على الاختيار وفقا لرغبته ولا يقتصر

الأمر على الارادة والاختيار فحسب ، بل يبغى أن بكون لديه القدره عليه م الأمر أو الامتناع عنه ، وفقا لتصميمه وتفكيره الخاص ، ولكن ادا لم يكن في استطاعة الانسان أن يختار ويعمل بمحض ارادته ، فهو لن يكون حرا ، بل محمد تحت القسر والضرورة .

وپؤكد لوك بأن الحرية ترتبط ارتباطا وثيقا بالتفكير والاختيار والارادة ، بحيث اذا لم تتوافر هـذه القوى الضرورية للحرية ، انتفت بالتالي صفـة الحرية .

فلسفته ومشكلة الجوهسر

كان جون لوك الفيلسوف التجريبي الانجليزي (١٦٣٢ – ١٧٠٤) مهمًا أيما إهتام بفكرة الجوهر . ولعل اهتامه الشديد هذا مبعثه عاملين إثنين على الأقل: الأول منهما صادر عن الظروف التي عاش فيها والعصم الذي ترعرع بين ربوعـه . اذ أن جوك لوك عاش في القرن السابع عشر الذي يعتبر عصر النهضة في العلم . ونجد أن محور الاهتام في هذا العصر كان منصبا على فكرة الجوهر وعلى العالم المادى . وقد تنبه كثيرون ومن بينهم لوك إلى أن هذا العالم المادي نفسه لا بد من إقامة البرهان على وجوده أو يمسى اخو لابد من إقامة البهان على وجوده أو يمنى اخر لابد من إقامة البرهان على وجود جوهر العام المادى . فأرجأ ديكارت برهنته على العالم المادي إلى ما بعد برهنته على وجود الله والأنا ، وذهب اسبينوزا إلى القول بفكرته عن وحدة الوجود جوهر واحد هو الله . أما العامل الثاني فمبعثه الفلسفة التجريبية التي نادى بها لوك ، تلك الفلسفة التي كانت لا تؤمن إلا بكل ما هو حسى ومحسوس ، والتي كانت تعتبر على خيلاف العقليين من أمثال ديكارت ومالبرانش وليبنتز وغيرهم بأن « العقل صفحة بيضاء ملساء تطبع عليها الأفكار بالتجربة والتعليم »(١) ، أو على حد تعبير ديورانت « العقل صفحة بيضاء Atabula rasa يكتب عليها الحس والتجربة بالاف الطرق »(٢٠) ، وجدت تلك الفلسفة نفسها أمام فكرة الجوهر الذى قلنا أنه ساد ميتافيزيقيات القرن السابع عشر . فهل تقبل هذه الفكرة أم

⁽١) مايير ، تاريخ الفلسفة الحديثة ... فصل ١١ ص ١٨٤ .

⁽٢) ديورانت : قصة الفلسفة ... الفصل السادس ص ٣٨١ .

تنكرها ، وسنجد أن موقفها سيكون حرجا للغاية ، فإذا قبلت فكرة الجوهر فهى هنا تقبل فكرة ليس لها أساس حسى معلوم وهنا تتناقض مع ذاتها . وإذا تنكرت لتلك الفكرة كانت الصفات التي يقول عنها لوك أنها تنقسم إلى أولية وثانوية بدون عمور أو مركز تستند إليه وبذلك تكون فرادى مبعثرة في هذا العلم ، أو بمعنى آخر لن يكون في استطاعتنا أن نربط تلك الصفات بعضها إلى بعض ، إذ ما هو الأساس الذي متضم عن طريقه لونا أصفر مثلا إلى شكل كروى إلى رائحة معينة اذا لم يكون هناك شيء أو عنصر أو جوهر ثابت نصفه بتلك الصفات أو يكون بمثابة المحور أو الحرار أو الحامل لها ؟

وعلى الرغم من تلك الصعوبات الا أن سيطرة فكرة الجوهر فى فلسفات القرن السابع عشر جعلت لوك يحاول جاهدا أن يصل الى رأى فى مشكلة الجوهر هذه وأضطرته لأن يقبل تلك الفكرة فى فلسفته . يقول راسل « إن تصور الجوهر الذى كان مسيطرا على مينافيزيقيات عصر _ لوك _ اعتبره لوك غامضا وغير مفيد ولكنه لم يخاطر بأن ينكر هذا التصور كلية »(١) .

وتحت ضغط هذين العاملين المنبعثين من ظروف عصره من جهة ، ومن ظروف فلسفته من جهة أخرى ، اهتم لوك اهتاما شديدا بهذه الفكرة ومن ثم قام ببحوث وافية عنها ... وكان من نتيجة تلك البحوث أنه وجد أن لكلمة الجوهر تعريفات كثيرة أهمها ثلاثة :

الأول الجوهز هو الشيء الذي له وجوده المستقل ولا يفتقر إلى غيره أى أنه يتقوم بذاته ويتقوم سائر ما عداه عليه مر والجوهر بهذا المفهوم نجده عند أرسطو في كلامه عن أسمى الجواهر أو الله أو المحرك الذي لا يتحرك _ كما نجده عند ديكارت ، وعند اسبينوزا الذي ارتأى أن الوجود بالاجمال جوهر واحد . ونلاحظ أننا نجدا هذا المفهوم لكلمة الجوهر عند لوك وإن كان قد انحدر بها الى معنى

⁽١) رسل: تاريخ الفلسفة العربية . الكتاب الثالث ، الفصل الثالث عشر ــ ٦٣٣

تجريبى طبقا لمذهبه ، إذ أننا « لو فكرنا فى أى موضوع على أنه يوجد بذاته ولا يكون صفه لشيء غيره ، فإننا سنجد بالتأكيد أن فكرتنا المركبة عن ذلك الموضوع تتكون من تجميع للأمحار البسيطة المختلفة »(١) .

الشائى: الجوهر هو الموضوع فى القضية ، ولا يمكن أن يكون محمولا وهذا هو المعنى المنطقى لكلمة الجوهر والذى نجده فى القضية الحملية عند أرسطو كما . فعد عند ديكارت . وكان هذا المعنى أيضا موضعا لاهتمام لوك

الثالث: الجوهر كحامل للصفات الحسية ... فالصفات الحسية لن يكون لها معنى الا بالقياس الى شيء أو شخص تحمل عليه تلك الصفات وهذا المعنى الأخير هو ما كان محور اهتام لوك من فكرة الجوهر .

« وبذلك فإن لوك ستخدم كلمة الجوهر بمعان ثلاثة مختلفة على الأقل : فمن ناحية أولى الجوهر هو الموضوع الروحى أو الطبيعى الذى لا يفتقر إلى غيره ، ممن ناحية ثانية الجوهر هو فكرتنا المركبة عنه ، ومن ناحية ثالثة الجوهر هو الحامل أو المحور الذى تحتويه الكيفيات الملاحظة في الموضوع "،

هذا وحينا يتحدث لوك عن فكرة الجوهر بيداً أولا بالحديث عن فكرة الجوهر بصفة عامة وعن ماهيته ، ثم يتكلم عن الجواهر الجزئية ويقسمها الى جواهر مادية وجواهر روحية ، ويقسم الجواهر الروحية أيضا الى جواهر روحية متناهية كالنفوس وإلى جوهر روحى لا متناهى أى الله . ونحن سنعرض فكرته عن الجوهر هنا كا عرضها هو ثم نعقب على فكرته وننقدها

 ⁽١) رايث: تاريخ الفلسفة الحديثة - الجزء الثانى - الفصل الثامن - ص
 (١) رايث: تاريخ الفلسفة الحديثة - الجزء الثامن - ص

١ - الجوهر بصفة عامة

يقول لوك في الكتاب الثاني من « المقال في العقل البشرى » ال العقل يقابل بعدد كبير من الأفكار البسيطة تحمل اليه بواسطة الحواس تماما كما هي في الأشياء الخارجية . ويلاحظ العقل أن بعض تلك الأفكار البسيطة متلازمة فيطلق عليها كلمة تربط بين تلك الاحساسات المختلفة المتلازمة وتدمجها لتصبح إحساسات لموضوع واحد . وهذا الموضوع هو ما ندعوه بالجوهر . أو بمعنى اخر « إن الفكر يلاحظ تلازم معان بسيطة مكتسبة بحواس مختلفة ، فيعتاد إعتبار هذا المجموع شيئا واحدا ، وبطلق عليه اسما واحدا كالانسان والفرس والشجرة وبتوهم أن هناك اصلا تقوم فيه الكيفيات ، لأنه لا يدرك كيف يمكن المذه المعاني البسيطة أو الكيفيات أن تتقوم بأنفسها »(1)

والفكرة التى لدينا عما ندعوه بالجوهر ليست عند لوك الا شيئا مجهولا نفرضه من عندياتنا ليكون حاملا لتلك الكيفيات المختلفة التى نعتقد انها لا يمكن أن تقوم بدون محور أو بدون حامل « ونحن نطلق على هذا الحامل إسم لجوهر ه^(۲) قالجوهر إذن ضرورى لأن التقليد الفلسفى جرى على إفتراض وجود شيء يقوم إلى جانب الكيفيات من امتداد وشكل وصلابة وحركة .. إنا على الرغم من أننا لا نعرف ما هو على حد رأى لوك .

وبعد تلك المعرفة الأولية برأى لوك عن الجوهر بصغة عامة نريد أن نعرف إجابة لوك مثلا إذا ما سألناه السؤال التالى: ما معنى قولك أنك تعرف التفاحة ؟ الواقع أن إجابة لوك ستكون على النحو التالى: إننا لو أحصينا صفات التفاحة فى شكلها المستدير ولونها المزيج من الأخضر والاحمر مثلا وطعمها ... الح فإننا

⁽١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ... الباب الثاني ... الفصل الثناس ... ص ١٤٣

 ⁽۲) لوك ه مقال في العقل السنرى به المكتاب الثاني ... الفصل الثالث والعشرود ... فقرة ۲ ص ٢٠٩

سنجد أن هده الصفات تنقسم الى قسمين أساسيين: القسم الأول متصل بالتفاحة إتصالا وثيقا ، والقسم الثانى ليس فى الحقيقة قائما فى التفاحة بذاتها بل نشأ حينا اتصلت التفاحة بخاسة من حواسنا . ويطلق لوك على النوع الأول إسم الصفات الأولية وهى عنده مثل الشكل والصلابة والامتداد والحركة والعدد ... الخي ، ويطلق على النوع الثانى إسم الصفات الثانوية وهى عنده مثل الطعم واللون والصوت فلون التفاحة مثلا ما هو الا موجات ضوئية لها طول معين انبعث من التفاحة لتلتقى بأعيننا ثم تُنتقل عن طريق الأعصاب الى المخ وهناك تترجم تلك الموجات الى لون معين ، كما أن طعم التفاحة يختلف حسب الحالات المختلفة من صححة أو مرض ... وهكذا .

وإذن فعند لوك تكون الصفات الأولية والثانوية منبعثة إلينا من الشيء الخارجي عن طريق الحواس ولو أن الصفات الثانوية لا توجد الاحينا نتفاعل معها بحواسنا عكس الأولى التي توجد سواء أدركناها أم لم ندركها . ومن هذه الصفات وتلك يأخذ العقل في تركيب الأفكار كأن يجمع الامتداد والشكل الخاص بالتفاحة الى طعمها وملمسها ورائحتها ... الخ ويكون العقل من تلك الأفكار البسيطة التي جمعها وركبها فكرة التفاحة فإذا ما تجمعت لديه صور علمة لعدد من التفاحات قارن بينها واستخرج منها صورة أكثر تعميما وتركيبا وتنطبق على أية تفاحة مهما يكن من أمر التفاوت بين الواحدة منها والأخرى . وما الكلمة الكلية التي نطلقها أو نعبر بها عن تلك الصورة العامة الا فكرة مركبة من مجموعة الحساسات .

ولكن إلى من ننسب تلك الصفات أولية كانت أم ثانوية ؟ وكيف نضم تلك الصفات بعضها إلى بعض ، هل يركب العقل هذه الصفات بعضها إلى بعض بغير نحور يديرها حوله ، هنا يقسول لوك لا تتعلق به هذه الصفات ويكون بمثابة المحور أو الحامل لها وإلا كانت الصفات بغير شيء تصفه . وهذا العصنر أو المحور أو الحامل الذي تنتمي إليه الصفات على اختلافها هو الجوهر الذي ننسب اليه هذه الصغات . ألسنا نقول أد

التفاحة مستديرة ؟ وأن طعمها لذيذ ، ورائحتها ذكية ؟ ... الخ ألا يشير ذلك إلى أننا ننسب هذه الصفات كلها الى جوهر يتصف بهذا الشكل أو ذاك وبهذا اللون أو ذاك ؟

وإذن فإلى جانب صفات الشيء أو أعراضه المتغيرة من شكل ولون ورائحة ... الخ هناك جوهره الثابت الذي لا يتغير .

وعلى هذا النحو وبعد أن تتركب فى أذهاننا أفكار مركبة للأشياء ، لكل شيء منها جوهره الذى تحمل عليه سائر صفاته ، لا تظل هذه الصورة فى الذهن مبعثرة لا رابط بينها ، بل ترتبط الصور الذهنية بروابط وعلاقات كالسببة والذاتية والتباينية .

ولكن مذهب لوك يقرر أن علينا ألا نقبل أية فكرة إلا إذا أمكن ردها إلى الانطباعات الحسية ... وكل ماندركه من التفاحة مثلا ظاهرات حسية ، وكل حاسة من حواسنا تدرك من التفاحة جانبا من جوانبها فالأنف تدرك الرائحة ، والعين تدرك اللون ، واللسان يدرك الطعم ... الخ . ولكننا لا ندرك بعد ذلك ما ننسب اليه تلك الصفات التي استقيناها من التفاحة ، أعنى أننا لا ندرك بعد تلك الكيفيات أولية كانت أم ثانوية مانسميه بجوهر التفاحة ذلك الجوهر الذي لا يتغير بينا يعترى التغير صفاته أو أعراضه فقد يتغير لون التفاحة مثلا أو شكلها ومع ذلك يبقى الجوهر ثابتا لا يتغير .

بالاضافة الى أننا لا ندرك إلا الصفات على اختلافها فإننا أيضا لا نعرف بأى حاسة من حواسنا الخمسة انطبعت عليها صورة هذا الجوهر الحفى المزعوم . فتلك الحاسة مثلا لم تكن العين ولا اللسان ولا الأذن ولا أية حاسة أخرى . وما دام الأمر كذلك فإن هذه الفكرة طبقا لمذهب لوك تكون مجرد افتراض أو اختلاق من أوهامنا لأنها ليست مما تأثرت بها الحواس .

وإذن فهناك إلى جانب الصفات بنوعها جوهر أو حامل لتلك الصفاب

ماهيته غامضة كل الغموض وهو شيء مجهول مزعوم نفترضه لأن الصفات محتاجة الى حامل أو جوهر من جهة ولكن نفسر بها تلازم صفات مختلفة في الواقع من ناحية أخرى ، وفي هذا يقول لوك « ولذا فإن من يختبر نفسه بالنسبة لفكرته عن الجوهر البحت بصغة عامة _ لن يجد في نفسه إلا افتراضا فقط لما لا يعرفه كدعامة لهذه الصفات القادرة على أن تحدث فينا الأفكار البسيطة ، تلك الصفائ التي تسمى عادة بالأسم « الأعراض » . وإذا سئل شخص ما « ما هو الموضوع الذي يرتبط به اللون أو الوزن ؟ » فلن يجد ما يقول سوى « الأجزاء الصلبة المتدة » فاذا ما سئل « وما هو ذلك الشيء الذي ترتبط به صفتا الصلابة والامتداد ؟ » فلن يكون أحسن حالا من ذلك الهندي الذي رأى أن العالم مرتكز على فيل كبير ـ ولما سعل « وعلى أي شيء يقف الفيل ؟ » كانت إجابته على ذلك « سلحفأة كبية » . وحين اضطر إلى معرفة تلك الدعامة التي تحمل هذه السلحفاة ذات الظهر العريض أجاب بأنها شيء لايعرفه وعلى ذلك فالفكرة التي نطلق عليها الاسم العام ﴿ الجوهر لن تعبر عن شيء سوى تلك الدعامة المجهولة التي نفترض وجودها لترتكتر عليها تلك الصفات التي ندرك أنها موجودة ، والتي لا يمكن أن نتخيل وجودها « بدون شيء يدعمها » ونحن نسمي تلك الدعامة أو الركيزة باسم « الجوهر »^(۱) .

وإذن ففكرة الجوهر نفترضها نحن افتراضا . وهي فكرة غامضة أو على نحو تعبير لوك « ليس لدينا فكرة واضحة أو افتراض أو :أدلة على ذلك الشيء بو الذي نفترضه حاملا $^{(0)}$ ومع ذلك فنحن في حاجة إلى افتراض تلك الفكرة لكى نفسر تلازم الصفات في شيء واحد يكون حاملها ولأننا تعودنا على أن نسب الصفات الى شيء أو محور أو عنصر أو ركيزة أو جوهر .

 ⁽۱) لوك : مقال العقل البشرى ــ الكتاب الثانى ــ الفصل الثالث والعشرون ــ فقرة ۲ ص ۲۰۸-۲۰۹
 (۲) نفس المرجع ــ فقرة ٤ ــ ص ۲۱۰

٧ - الجواهر الجزئية

بعد أن ينتهى لوك من كلامه عن فكرة الجوهر بصفة عامة والذى خلص منه إلى أننا نفترض الجوهر ليقوم وراء الكيفيات المختلفة التى يكون فى استطاعتنا إدراكها ، ينتقل الى الكلام عن الجواهر الجزئية فيقول فى الفقرة الثالثة من الكتاب الثالى من « المقال فى العقل البشرى » ... ثم نصل الى أفكار للانواع المتخصصة من الجواهر ، وذلك بتجميع الأفكار البسيطة كا هى بالخبرة والملاحظة مع الانتباه الى أن تلك الأفكار كانت مرتبطة بعضها مع بعض ، ومن ثم نفترض بأنها لم تظهر الا نتيجة للتركيب الداخلى لذلك الشيء أو نتيجة لماهيته الجزئية ، ومن هنا نصل الى أفكار عن الرجل ، والحصان ، والذهب ، والماء ... الخ والتى يكون كل جوهر منها ليس الا أفكارا مرتبطة متعاونة »(١) .

ومن ثمة فإن هناك جواهر جزئية آمثلتها كا يقول لوك هي الانسان والحصان والذهب والحجر وهلم جرا من تلك الجواهر الجزئية التي ليست في الحقيقة الا أفكار مركبة من أفكارنا البسيطة مضافا اليها فكرة غامضة مبهمة ومجهولة وهي الجوهر . يقول لوك « وعلى ذلك فافكارنا المركبة عن جوهر الذهب مثلا ليست سوى فكرة مركبة من أفكارنا البسيطة عنه ، مضافة الى فكرة مبهمة غير واضحة عن ذلك الشيء الذي يتوقف عليه وجود كل هذه الأفكار البسيطة ... أي الجوهر ... وعلى ذلك فاننا حين نتكلم عن أي نوع من أنواع الجواهر ، فإننا نقول أنه شيء يتصف بكذا وكذا »(٢)

إن الأمر عند لوك هو كما يلى : أفكار بسيطة في أول الأمر يقوم العقل بتجميع بعض منها فينتج أفكارا مركبة عن الجواهر والاحوال والعلاقات ، وفي هذا يقول

⁽١) نفس المرجع ـــ فقرة ٣ ـــ ص ٢٠٩ .

⁽٢) نفس للرجع ــ نفس الموضع

روحرر « كل التحمعات الممكنة يمكن أن نضعها تحت عناوين رئيسية ثلاثة : الأحوال ، والجواهر ، والعلاقات » أن والأحوال أفكار مركبة ولكنها وان كانت مجهدلة لدينا فهى عير معتقرة إلى غيرها ، أما الافكار المركبة عن العلاقات فإنها تتكون من مقارنة فكرة بأخرى .

فهنا اذن نجد أن فكرة الجوهر ما هى الا فكرة مركبة من أفكار بسيطة يركبها المعقل ويفترض حاملا لها غيره مفتقر الى غيره والا كان حالا . ومع ذلك فان فكرتنا المركبة عن الجوهر تختف عن أى فكرة مركبة اخرى لأننا نفترض الجوهر موجودا رغم أننا لا ندركه بالجواس أو الاستبطان كما سنبينه وتحن بصدد الجواهر الروحية . وفي هذا يقول إردمان وهناك « فكرة مركبة واحدة يختلف الأمر فيها عما عدا الأفكار في حميعها ، وهاد في فكرة الجوهر . ونحن نقبل تلك الفكرة إما لأننا نتعود أن نجد عدة صفات معا ، وإما لاضطرارنا لقبول حامل يجمع تلك الصفات » والما الاصطرارة القبول حامل يجمع المكرة الصفات » (٢)

وبعد أن يتكلم لوك عن الجواهر الجزئية يقسمها الى جواهر مادية وجواهر روحية

أ ـــ الجواهر المادية :

وهناك على ما يقول لوك ثلاثة أنواع من الأفكار تكون فكرتنا المركبة عن الجواهر المادية ^{٢٦} وهي :

١ - أفكارنا عن الصفات الأولية للأشياء: وهي تلك التي نكتشفها بواسطة

(١) ١٠٠٠ نارخ الفذال في الفذسفة به الكتاب الثالث بـ ص ٢٠٥
 (١) ١٠٠٠ نارخ الفذسفة بـ الكتاب الثاني بـ الجزء الثالث ص ١٠٧

(٣) ٨- _ مقال العقل البشرى _ الكتاب الثانى _ فصل ٢٢ فقرة ٩ ص ٢١٢

حواسنا وتوجاء في الأشياء سواء أدركناها أم لم ندركها وهي مثال الشكل والعدد والحركة ... الخ.

٢ أفكارنا عن الصفات الثانوية للأشياء : وتعتمد على الصفات الأولى وما هي الا قوى للجواهر تنتج بها أفكارا عديدة فينا بواسطة الحواس وهي مثال اللون والطغم والرائحة ... الخ .

٣ - أفكارنا عن تلك القدرة الموجودة فى كل جوهر مادى على أن يقوم بإحداث أى تغيير فى الصفات الأولية لشيء اخر ، أو يستقبل مثل هذا التغيير . وهذا ما سماه لوك « بالقوى الايجابية والسلبية فى الشيء » . وتلك القوى ما هى الا أفكار بسيطة اذ يقول لوك فى الفقرة السابقة من كتابه الثانى من « المقال فى العقل البشرى » ما معناه أن القوى التى يعدها البعض ما هى الا تجميع لقوى مفردة أدركناها من أمثلة حسية عديدة . فهذه القوى إذن أفكار بسيطة لا تكشف لنا اذا خللناها عن جواهر تقف وراءها() .

فإذا ما جمعنا بملك الأفكار البسيطة عن كل من الصفات الأولية والثانوية وقوى الشيء الايجابية والسلبية ، استطعنا أن نركب منها فكرة جديدة عن ذلك الجوهر الملدى . بمعنى اخر فان تلك الأنواع الثلاثة من الأفكار تضع العقل البشرى فى نهاية الأمر أمام حقيقة واضحة وهى فكرة الجوهر ، اذ كيف يتصور العقل صفات معينة أولية وثانوية وقوى تقوم بإحداث واستقبال التغير دون أن يكون ذلك كله فى جوهر مادى نصفه بتلك الصفات ونضيف اليه تلك القوى ؟ ونجد لدى لوك مثالا طيبا يفسر لنا فيه كيف تجمع تلك الأنواع الثلاثة من الأفكار البسيطة لتكون لنا فكرة جديدة عن جوهر مادى فيقول لوك « إن الفكرة التي ترمز اليها كلمة بجعة فى ذهن الرجل الانجليزى هى فكرة اللون الأبيض والرقبة الطويلة والظهر الأحمر والأبيض والرجل السوداء بالاضافة الى القدرة على السباحة فى ذهن ما إخراج ضوضاء معينة ... كل هذه الأفكار البسيطة حين ارتبطت فى ذهن

⁽١) لوك ــ مقال في العقل البشري ــ الكتاب الثاني ــ فصل ٢٣ فقرة ٧ ص ٢١١

الشخص كان ارتباطها في الواقع حول جوهر واحمد »(١).

واذن فإرتباط تلك الأنواع الثلاثة من الأفكار أو بمعنى أكثر تخصيصا إل ارتباط أفكار صفات أولية معينة كالشكل والحركة والعدد ... الخ مع أفكار صفات ثانوية معينة كاللون والصوت والرائحة ... الخ مع أفكار عن القدرة فى إحداث واستقبال تغييرات معينة أى مع أفكار عن القوى الايجابية والسلبية للشيء تجعلنا نقف لا محالة أمام جوهر مادى معين بدونه لانستطيع بأى حال من الأحوال أن نربط تلك الصفات جميما مع تلك القدرات بعضها مع بعض .

ب ــ جواهـر روحيــة .

رأينا ونحن بصدد الجواهر المادية بأن الجوهر المادى ما هو الا فكرة مركمة مؤلفة من مجموعة الأفكار البسيطة التى هى أفكارنا عن الصفات الأولية والثانوية والقوى الأخرى مضافا اليها افتراض حامل لتلك الصفات والقوى . وهذا الحامل لا تعرف عن شيئا الا أننا نحس بأن افتراضه أمر ضرورى ، وضرورة ذلك الأفتراض فى نظر لوك آتية من المفهوم المنطقى لكلمة جوهر الذى قلنا أننا نجده فى القضية الحملية الأرسطية التى تحتاج الصفات فيها أى المحمولات الى موضوع أو الل جوهر تحمل عليه .

وفيما يتعلق بالجواهر الروحية نجد الأمر فيها هو فيما يتعلق بالجواهر المادية ، إد أن هناك عمليات عقلية كالشك والاستدلال وغيره ، وهذه العمليات تفترض لها حاملا تنسب اليه ويكون بمثابة جوهرها . ويقول لوك في هذا ألصدد « إننا اذا لاحظنا عمليات العقل كالتفكير والاستدلال والخوف ... الخ سنجد أنها عمليات لا يمكن أن تقوم وحدها أو تتم بذاتها ، بل لا بد من وجود شيء وراءها تعتمد في وجودها عليه . وحيث أننا لا يمكن أن تصور وجودها المستقل ولا أن

⁽١) عمل الرجع _ فقرة ١٤ _ حن ٢١٦

نفهم كيفية اعتمادها على الجسم أو صدورها عنه أو وجودها كنتيجة له فإننا سنفترض لهذه العمليات جوهر اخر وهو ماندعوه بالروح »(١) .

وإن فإن ما ندعوه بالجوهر الروحى ما هو الا افتراض حامل لعمليات التعكير والشك والاستدلال تماما كما يحدث لأى جوهر مادى . ويذهب لوك الى أل انكارنا للجوهر الروحى إنما يكون مساويا تماما لانكارنا للجوهر المادى ، أى أننا حينا نفترض عدم وجود الجوهر الروحى يؤدى بنا هذا الافتراض الى إنكار الجوهر المادى أيضا ، يقول لوك « ليس من المعقول أن نزعم بأن الجسم المادى عير موجود ما دمنا لا نعرف فكرة متميزة عن جوهر المادة كما أنه ليس مى المعقول بنفس المدرجة أن ننكر وجود النفس لأننا لا نعرف فكرة واضحة متميرة عى جوهرها »(١) .

وغرض لوك من هذا أن يرينا أن افتراض وجود جوهر مادى وأن تجميع الأفكار البسيطة عن التفكير والحرية والشك ... الله تشير إلى فكرة جوهر الأمادى تمام كا تشير الأفكار البسيطة عن الصفات الأولية والثانوية والقلوات أو القوى الإنعابية والسلبية إلى جوهر مادى يقول لوك « ويوضع أو تجميع الأفكار البسيطة للتفكير والإدراك والحرية وقوة الحركة ... الله يكون لدينا إدراك واضح وفكرة عن الحوهر المادى »(١).

وإذا كانت الحواس الحمسة هي مصدر معرفتنا بالجواهر الجزئية فان الاستبطان هو مصدر معرفتنا بالجوهر الروحي وفي هذا يقول أو كونور « المصدر الثاني لأفكارنا يسميه لوك بما ندعوه الان بالاستبطان » (ألله بعني العالم الخارجي فان الاستبطان الأفكار البسيطة عن العالم الخارجي فان الاستبطان

⁽١) نفس المرجع ـــ فقرة ٥ ـــ ص ٢١٠ .

⁽٢) نفس المرجع ــ نفس الموضع .

 ⁽۲) نفس الرجع ــ فقرة ۱۵ ــ من ۲۱٦

⁽t) أوكونور _ التاريخ النقدى للفلسفة الغربية _ الفصل ١٢ _ ص ٢٠٨

يعطينا الأفكار البسيطة عن عالم النفس من إدراك وشك واستدلال.

ثم يقسم لوك الجواهر الروحية الى قسمين اثنين هما:

جواهر روحية متناهية: وهى النفوس التي تكون بمثابة الجوهر أو الحامل للعمليات العقلية أو النفسية كالشك والتفكير والاستدلال. فهذه كلها تفترض محورا أو جوهرا ترتكز عليه.

٢ -- جوهر روحى لا متناهى : وهو الله ... وفكرتنا عن الله كجوهر سامى ما هى فى حقيقتها الا مكونة من أفكار بسيطة ندركها فى الكائنات المتناهية ويحاول العقل أن يعظم تلك الأفكار أو أن يكبر تلك الأفكار البسيطة التى جمعها من الكائنات المتناهية لكى تكون ملائمة الله كجوهر لا متناهى . وبتجميع تلك الأفكار من الكائنات المتناهية وبتكبيرها تنتج فكرتنا عن جوهر إلهى

والواق أن ثمة فوارق كبيرة بين الجواهر المتناهية أو النفوس المتناهية وبين الجوهر الروحى اللامتناهي أو الله « فإن ذاتية الله ترتفع فوق كل شك حيث أن الجوهر الالحي خالد أبدى غير متغير وموجود في كل مكان »(١). أما ذاتية النفوس أو الجواهر المتناهية فيذكر لوك « أنها تتحدد ببدء وجودها وأن بدء هذا الوجود يتحدد دائما بزمان ومكان معينين .(١)

وبعد أن يتكلم لوك عن الجوهر بصفة عامة ثم عن الجواهر الجزئية مادية وروحية ويقسم الروحية الى جواهر روحية متناهية والى جوهر روحي لا متناهي نجده يؤكد بقوة بأننا لا نعرف شيئا عن ذلك كله ، وأن كل ما نعرفه ما هو الا الافكار البسيطة وحدها « ونحن لا نعرف شيئا الا الأفكار البسيطة هه (٤٠) بمعنى

⁽١) لوك ... مقال في العقل البشري ... الكناب الثاني ... فصل ٢٣ فقرة ٢٣ فقرة ٣٥ ... ص ٣٢٤

⁽٢) نفس المرجع ـــ فصل ٢٧ ففرة ٢ - ص ٢٤١

⁽٣) نفس المرجع ... نفس الموسع

 ⁽٤) نفس المرجع فقرة ٢٢ .

أننا لو حللنا أفكارنا عن شيء مادى أو لا مادى فإنها ستنحل في النهاية الى أفكار بسيطة ولن نجد فيها جوهرا ماديا كان أو لا ماديا .

إلا أن لوك يتحدث بعد ذلك عن أفكار أكثر تركيبا نحصل بها على فكرة جوهر يكون هو النوع أو الجنس . فهو يذهب إلى أنه إلى جانب تلك الأفكار المركبة فإن العقل يركب أيضا الجواهر بعضها الى بعض ، كا يركب من جوهر الرجل مثلا جوهر الجيش باعتباره عددا من الرجال ، كا يركب كل الأجسام فيما الرجل مثلا جوهر الجيش باعتباره عددا من الرجال ، كا يركب كل الأجسام فيما نسميه « بالعالم »(1) . وبمعنى أكثر وضوحا نستطيع أن نقول بأن الافكار المركبة عن الجواهر إما أن تكون مفردة تشير الى شيء جزى معين أو جمعية تشير الى مجموعة جواهر جزئية ، وهنا يقول لوك « هناك نوعان من الأفكار المركبة ، الأول للجواهر المفردة single substances مثل فكرتنا عن إنسان أو شاة ما . والثالى جواهر جمعية وعن قطيم من الخراف (1)

هذا ويقسم لوك الأفكار طبقا لمدى مطابقتها للواقع إلى (٦):

- ١ -- أفكار حقيقية أو وهمية .
- ٢ أفكار إما كاملة وإما ناقصة .
 - ٣ أفكار إما صادقة وإما كاذبة

ويقول إن جميع أفكارنا البسيطة تعتبر أفكارا حقيقية لأنها تتطابق والواقع ، والأفكار المركبة تعتبر حقيقية إذا كانت تمثل الواقع تمثيلا دقيقا . كما أن مفكرتنا عن الجواهر إنما تكون حقيقية بمقدار ما تشير إلى صفات واقعية لا خيالية ترتبط بحامل أو مركز مجهول .

⁽١) نفس المرجع ــ فصل ٢٤ ... فقرة ١ ص ــ ٢٣٢

⁽٢) نفس المرجع السابق ـــ فصل ١٢ فقرة ٦ ـــ ص ١١٠

⁽٣) نفس المرجع ــ فصل ٣٠ ـــ فقرة ١ ص ٣٩٢

وبالرغم من أن أفكارنا المركبة عن الجواهر حقيقية فهى ناقصة ، لأن تلك الفكرة تنشأ من تركيب الأفكار البسيطة فى جوهر واحد . فإذا كانت هذه الأفكار البسيطة مرتبطة فى الواقع فعلا فى عنصر واحد أو جوهر واحد ، كانت هذه الفكرة صحيحة وحقيقية ، إلا أنه لما كان من الصعب علينا حصر جميع الصغات الثانوية بالاضافة الى أن ذلك المحور نفسه أو الجوهر الذى ترتبط به الصغات هو فى حد ذاته مجهول وغامض ، فإن فكرتنا المركبة عن الجوهر تكون ناقصة أو غير كاملة ، لأنه ليس من المكن أن نتبع كل الأفكار البسيطة التى تقف وارء فكرة الجوهر بواسطة الحواس . وإذن فالفكرة المركبة عن الجوهر وإن كانت حقيقية فهى ليست فكرة كاملة (ا) بينا أفكارنا البسيطة عن الصفات حقيقية وكاملة لأنها تطابق الواقع من جهة ، ويمكن أن نتبع كلا منها عن طريف الخواس أو الاستبطان من جهة أخرى .

وهنا يقول برهييه « كل فكرة عند لوك تكون ممثلة للواقع : وهناك أفكارا مركبة حقيقية تماما كما توجد أفكار بسيطة حقيقية ... وهناك أفكار ناقصة أو غير كاملة دائما وهذه هي أفكارنا عن الجواهر »(٢) .

كذلك فإن الأفكار البسيطة إصادقة لأنها تتكون في الذهن عن طريق الاحساس أو الاستبطان أما فكرتنا المركبة عن الجوهر فإنها كاذبة إذا أردنا أن نشير بتلك الفكرة الى حقائق الأشياء . إذ أن هذه الحقائق أشياء بجهولة لا تتكون فى الذهن عن طريق الاحساس أو الاستبطان . وبمعنى أخر أن فكرتنا عن الجوهر تكون كاذبة إذا أريد بها الدلالة على الماهية الحقيقية للشيء ـ لأنها مجهولة عند لوك ... ولكن تكون تلك الفكرة صاذقة إذا أريد بها الدلالة على الماهية الإسمية للشيء ، تلك الماهية التي نفترضها من عندياتنا لتكون حاملا للصفات التي ندركها في شيء معين .

 ⁽۱) تفس للرجع ــ فصل ۳۱ ــ فقرة ۱۳ ــ س ۳۰۰

⁽٢) أميل برهبيه : تاريخ الفلسفة ــ الفصل الناسع ــ ص ٢٨٦

وإذن فبينها الأفكار البسيطة عند لوك حقيقية وكاملة وصادقة لأنها تتطابق مع الواقع ومصدرها الحواس أو الاستبطال ، نجد ان فكرتنا المركبة عن الجوهر حقيقية ولمكنها ليست كاملة كما أنها تكون كاذبة إذا كانت تشير الى الماهية الحقيقية للشيء وتكون صادقة اذا كانت تشير الى الماهية الأسمية فقط

يبقى بعد ذلك كله الأسماء أو الكلمات التى نطلقها على الأشياء والتى تشير الى وجود جوهر يحمل بعض الصفات والقوى ويربطها معا ، فنجد لوك يقول بصدد هذه الأسماء العامة للبجواهر أنها « ماهى إلا علاقة لأفكار مركبة »(1) وتسهل علينا تلك الأسماء إدراك كيفيات كثيرة أو صفات متعددة وقوى عديدة خلال شيء واحد أو حامل واحد أو جوهر واحد . وتلك الأسماء إذا ماكانت معبرة عن أفكار مركبة عما يدعى بالجواهر إنما تكون دالة على نوع معين أو جنس معين .

⁽١) نفس المرجع ، الكتاب الثالث ـــ فصل ٦ فقرة ١ ـــ من ٣٥٥

٣ - تعليق ونقد

يلاحظ أن فلسفة لوك فلسفة تجربية بحتة المعتمد على الاحساس في إدراك العالم الخارجي وعلى التأمل أو ما نسميه الا بالاستبطان وهو عنده حسى في إدراك العمليات الداخلية . والاحساس والاستبطان وحدهما غير كافيين في إعطائنا معرفة حقيقة ثابتة . ولو أن لوك كان يؤمن بالعقل وبأن هناك أفكارا فطرية لكان قد خلص من هذا الاشكال الذي تورط فيه . والذي جعله يضطر لاثبات الجوهر أو حتى يفترضه مع أن حواسنا من جهة والاستبطان من جهة أخرى لا يكشفان لنا عن شيء اسمه جوهر . ولعل اضطراره هذا كان راجعا الى محاولته الجاد تفسير لاستناد الصفات أولية كانت أم ثانوية الى محور ترتكز عليه أو اني موضوع تحمل عليه سائر الصفات المتعلقة به .

ولكننا نجد لوك خصوصا فى الكتاب الأول من « المقال فى العقل البشرى » ينفى نفيا قاطعا كل الأفكار الفطرية نظرية كانت أم عملية وحتى نجده يقرر أن فكرة الله ليست فطرية (۱) كذلك نجده يقرر بأن القواعد الأخلاقية والمبادىء والقضايا والعبادة والكل والجزء كلها أفكار بسيطة ولكنها ليست فطرية فى العقل . فإذا علمنا بعد ذلك أن كل أفكارنا تأتى إما عن طريق الحواس الحمسة وإما عن طريق الاستبطان وأن جميع أفكارنا عن المكان والزمان واللاتناهى والقوة والجوهر والذاتية والعلية وغيرها تعتمد إما على (أ) إدراكنا للأشياء الخارجية خلال الحواس الحمس . وإما عن طريق (ب) إدراكات تعتمد على عمليات عقلية وراء تلك الأولى أى عن طريق الاستبطان ... وأن ذلك الاستبطان ماهو عقلية وراء تلك الأولى أى عن طريق الاستبطان ... وأن ذلك الاستبطان ماهو خارجية لاتعطينا هذا التصور _ أى تصور الجوهر ، (۱) أقول إذا علمنا كل ذلك

⁽١) لوك _ مقال في العقل البشرى _ الكتاب الأول _ فقرة ٨ ص ٤٤

⁽٢) دائرة المعارف البريطانية ــ عبلد ١٥ ــ ص ٨٤٩

⁽٣) أردمان ــ تاريخ الفلسفة ــ الكتاب الثاني ــ الجزء الثالث ــ ص ١٠٧

وادركنا بأنه لا عن طريق الاحساس ولا عن طريق الاستبطان نتوصل إلى شيء يسمى بالجوهر ، علمنا مدى الأشكال الذى تورط فيه لوك بصدد فكرته عن الجوهر .

وكل ذلك إنما يمثل صعوبة فى فلسفة لوك وخصوصا فى فكرته عن الجوهر سـ فالجوهر عنده غير فطرى من جهة وهو غير محسوس من جهة أخرى وهو لازم من جهة ثالثة لكى تتقوم عليه الصفات المتعلقة به الأمر الذى دعاه بأن يختلق فكرة الجوهر اختلاقا أو يفترضها أفتراضا أو يبعل العقل يتكرها رغم أنه ليس لها وجود حقيقى فالعقل « إنما يبتكر هذا الوجود حتى يعل فيه الصفات العرضية المختلفة »(1).

وما كان لوك بحاجة إلى ذلك الالتباس ولا كانت فلسفته في الجوهر مشوبة بكل ذلك الاضطراب والغموض لو كان قد قرر بأن فكرة الجوهر فكرة فطرية . أو لو ذهب إلى أن المعرفة تتضافر فيها الاحساسات من جهة ومقولات العقل من جهة أخرى كما ذهب الى ذلك كانبط أو حتى لو قرر أنه لا يوجد جوهر وأننا لسنا في حاجة حتى الى مجرد افتراض وجوده . لو كان لوك قد قرر شيئا من ذلك لكان أقرب الى مذهبه ولكانت فكرته عن الجوهر أقرب من الصواب .

إلى جانب تلك الملاحطة الأولية التي تعتبر بمثابة تعليق على فكرة الرحل في الجوهر فجد نواحي النقد التالية :

أولا س يلاحظ أن طريقة العرض التي جاء بها لوك لفكرة الجوهر لا تتمشى مع مذهبه وفلسفته . فالفلسفة التجريبية إلتي تبدأ من البسيط إلى المركب أي

⁽١٠) فتحى الشنيطي بـ المعرفة ـ ص ١١٤ .

التى تبدأ من الأفكار البسيطة وتندرج منها إلى الأفكار المركبة فالأكثر تركيها ، لا يمكن أن تتفق مع طريقة عرضه لفكرة الجوهر . تلك الطريقة التى تبدأ أولا فتتكلم عن الجرهر بصفة عامة ثم تنتقل ثانيا الى الجواهر الجزئية مادية ورحية ، أى أن تلك الطريقة تبدأ من العام الى الخاص ومن الكل إلى الجزء ، وكان الأولى بلوك تمشيا مع فلسفته التجريبية كما يقول أو كونور أن يفعل العكس « فيعرض لكيفية تكوين الأفكار عن الجواهر الجزئية آبال وتلك المقدمة لا تقبلها تجريبية لوك تلك التى تتدرج مما هو بسيطا إلى ما هو أكثر تركيبا وتعقيدا . فأول نقد يوجه الى لوك في فكرته عن الجوهر هي طريقته في العرض لهذه الفكرة .

ثانيا سد لقد قال أرسطو بأن الجوهر هو حامل الصفات ، لأن الصفات لا يمكن أن تكون وحدها ، ولكن لم يخطر ببال أرسطو قط أن الحامل شيء وأن الصفات شيء اخر ، بل إن الشيء هو الجوهر بصفاته . أما لوك تقد اعتبر الجسم أو الشيء مكون من عنصرين هما الصفات من جهة والجوهر الجمهول أو الغامض من جهة أخرى ، في حين أن الجسم الجزئي عند أرسطو ليس مركبا ولا يتألف من عنصرين أو عدة عناصر و الجسم عنده وحدة مطلقة لا نستطيع أن نعزل فيه سد ولو بالفكر سد الصفات عن الجوهر . وإذن فبينا الصفات الحسية عند لوك صفات جزئية محسوسة فهي عند أرسطو أشياء مجردة يجردها العقل من الجوهر مع استحالة انفصالها عنه ولو بالفكر . فأرسطو إذن لا يعتبر الجوهر برشيغا مفارقا للأعراض رغم أنه فرق بينهما لأن الجوهر في نظره هو الشيء بمقولاته »(٢) .

واذن فلقد كان لوك مخطئا فى إعتقاده بأن الجسم ألجزئى يتركب من صفات وجوهر مجهول ، فالجسم وحدة واحدة أو الجسم هو الجوهر بأعراضه أو صفاته . وذلك النقد الثانى إذن موجه من أرسطو الى لوك .

⁽۱) أوكونور ـــ جون لوك ـــ ص ٧٦

⁽۲) آرون _ جون لوك _ ص ۱۹۸

قائفا __ يقرر لوك أن الصفة أو المحمول لا يمكن أن توجد وحدها بدود جوهر أو شيء يحملها . وهذه الفكرة خاطئة . حقا أن هنالك أعراض لا توجد وحدها بلون الأشياء الجزئية ولكن هناك أيضا أعراض توجد وحدها بدون حاجة الى جوهر . ومثال ذلك ما يسميه علماء النفس بالصورة اللاحقة ، ومؤداها أننا اذا دخلنا حجرة مظلمة بعد تأثر العين بضوء شديد فإننا نلاحظ بقعة خضراء ممتزجة بلون أصفر __ فهنا نرى لونا وهو صفة ثانوية عند لوك بدون شيء جزف أي بدون جوهر ، وقد يقول ردا على ذلك الاعتراض أن تلك البقعة الملونة هي ذاتها جوهر فيتناقض مع نفسه لأنه أطلق على الصفة لفظ جوهر ، كما أن هناك من الأشياء الجزئية ما ليس له بعض الصفات فالزجاج مثلا لا لون له __ فهنا تكون الصلة بين الجسم الجزئي واللون ليست صلة منطقية وإنما صلة تجريبية .

⁽١) عزمي اسلام ... نوابغ الفكر الغران ... ١٦ ... لوك ... الباب الثاني ... الفصل الحامس ص ٩٦

الفكر الفلسفي السياسي عند لوك

اتجه الفيلسوف الانجليزى الحديث جون لوك كا رأينا اتجاها تجريبيا صرفا فيما يتعلق بالفلسفة بوجه عام ، فآمن بالحواس كمصدر أول لمعارفنا ، وعن الحواس تنشأ الأفكار البسيطة ، وعن هذه تنشأ الأفكار المركبة ، ومن ثم تقوم معارفنا ابتداء من الاحساسات .

ولقد رفض لوك رفضا قاطعا الأفكار الفطرية التى نادى بها ديكارت قائلا إن الانسان يولد وعقله صفحة بيضاء ينقش عليها كل شيء بواسطة التجربة . ولا يولد وهو مزود بأية أفكار فطرية على ما ذهب اليه ديكارت .

ولقد جاءت فلسفة لوك السياسية متفقة مع الاتجاه العام لنظريته تلك فى المعرفة فكما وفض الخفكار الفطرية فى المجال المعرف ، نجمه يرفض الحق الالهى للملوك ، إذ أنه رأى أن أفراد الأسرة المالكة لا يولدون وفى دمهم حق إلهى او فطرى لحكم الناس .

يولد الناس إذا أحرارا ، لا أفكار في عقولهم ، ولا فطرة في دمائهم يجمل البعض منهم يتميز عن البعض الاخر ، ومن ثم فالمساواة بين أفراد البشر مساواة مطلقة ، ما دام أن الطبيعة قد أكدت أن الجنس البشرى من معدن واحد ، ومن أصل مشترك .

وثمة نتيجة هامة تترتب على هذا ، وهى أنه إذا كان كل إنسان مساويا للانسان الانعر من حيث الميلاد ، فلا بد إذن وأن يكون لكل انسان نفس الحقوق الطبيعية Natural Rights التي يتمتع بها كل إنسان اخر ، كما أنه لابد أن يخضع الجميع لقانون واحد هو قانون الطبيعة Natural law .

ابتداً لوك من نفس الخط الذى ابتداً منه هويز فتحدث عن حالة الطبيعة The ابتداً لوك من نفس الخط الذى المجتمع المدنى ، ولكن تصويره لهذا المجتمع المفطرى الأول كان مختلفا تماما عن تلك العمورة التي أتى بها هويز . كما أن لوك انتهى إلى فكرة التعاقد بين الناس كأساس منظم للمجتمع المدنى ، وهي نفس الفكرة التي نادى بها هويز ، ولكن نصوص ومواد وروح العقد الاجتماعي عند لوك تحتلف تماما عن مثيلتها عند هويز . وتحدث هويز عن سيادة مطلقة تتركز في يد الحاكم أو الهيئة الحاكمة . أما لوك فلقد تحدث عن سيادة المجتمع كله ، وطالب بتحديد سلطة الحاكم وخضوعه للقانون .

قيد هوبز الحرية الفردية في سبيل اقامة حرية مطلقة تتمثل في الحاكم الموناركي أما لوك فقد أطلق الحرية الفردية إلى أقصى مداها ، بل ونادى بحق الثورة للشعب اذا ما شعر بأن الحاكم أو الهيئة الحاكمة قد أنحرفت عن خدمة الشعب وصيانة حرياته . وسوف نعرض هنا لتصور لوك عن حالة الطبيعة والحقوق الطبيعية أولا ، ثم نتناول مفهومه عن العقد الاجتاعي ، فرأيه عن الحكومة وفصل السلطات فاتجاهه نحو حق الثورة ، فمكانته في تأريخ النظرية السياسية *

اه بمكن تتبع أفكار لوك السياسية على وجه الخصوص في دراسة Simon, W.M. بمكن تتبع أفكار لوك السياسية على وجه الخصوص في دراسة philosophical and political theory (American political science. Review xiv. Political thought in England: From عن Laskiy Harold عن june 1951) لمودلات Stocks, J.L ودراسة Locke to Bentham (London 1920) من Greaves, H.R. فراسة Locke and the separation to political theory (London 1933) لموداسة Locke and the separation of powers (political February 1934) لما المساوحة المساوحة والمساوحة و

١ - حالة الطبيعة والخفوق الطبيعية :

صور لوك حالة الطبيعة الأولى على أنها حالة سلام وطمائنينة وأمان ، تسود فيها حسن النية ، والمعونة المتبادلة والمحافظة المتبادلة على الذات ، وأن الناس كانوا يعيشون أحرارا متساوين لا يحكمهم الا القانون الطبيعي الفطرى .

سبقت حالة الطبيعة العقد الاجتهاعي ، وحالة الطبيعة عند لوك ليست هي التي نادى بها هوبز ، فلم يرى لوك أن هذه الحالة كانت حالة حرب الجميع ضد الجميع ، بل على العكس ذهب الى أن هذه الجالة كانت تتميز بحرية تامة توجه العقل الانساني وتساعد حفظ الحياة والممتلكات ، ولم يكن هناك الاقيد واحد يتمثل في قانون الطبيعة ، كما كانت تتميّز بالمساواة التي تشير الى أن كافة الناس سواسية في الحقوق الطبيعية ، وليس لفرد أن يتميز بقدر منها أكبر من الاخرين (۱).

لم تكن حالة الطبيعة الأولى حالة غير اجتاعية ، إنها كانت فقط حالة غير سياسية . وسبب كونها حالة اجتاعية أن الناس فيها كانوا يتعاملون ويتعاونون على أساس القانون الطبيعي الفطرى الذى يتيح للجميع حالة من الحرية والمساواة واحترام حقوق وحريات وممتلكات الاخرين .

Property in عن P. Larkin ودراسة الم to Locke (Yale Law journal xli April 1931) the Eighteenth contury with special reference to England and Locke John Locke and the doctrine of يوراسة (Dublin 1930) majority rule (illionis atudies in the social sciences, vol xxvi No. 2, urbane iii, 1941)

(1) Maxey: Political philosophies, p.p. 252-253.

والمساواة قائمة فى فلسفة لوك وفى سياسته ، لقد هاجم لوك الأفكار الفطرية وأدى به هذا فى المجال السياسي أن ينادى بأن الناس ماداموا متساوون مند الميلاء فإنهم ولا بد متساوون فى الحقوق الطبيعية أيضا .

والحقوق الطبيعية بمكن بلورتها في ثلاث هي: الحياة ، والحرية ، والملكية . فحفظ الحياة المنافقة المياة على المنافقة والأنسانية ولوك لم يختلف مع هوبز في هذا ، ولكنه اختلف معه فيما يتعلق بمفهوم الحرية بنافقة فلقد ذهب لوك إلى أن الحرية ليست تحرير الفرد من المعوقات الخارجية وحسب بل ومن كل قاعدة عدا قانون الطبيعة . والملكية في ظل قانون الطبيعة تتضمن التمسك بكل ما يملكه الفرد ويساعده على حفيظ الحياة ، والاستمرار فيها(١) . ولقد اعتقد لوك أن الملكية بعني أن كل فرد كان له حق في أن يحصل أسباب عيشه في كل ما تقدمه الطبيعة . أما الحق في الملكية الخاصة فينشأ بسبب أن طريق العمل يمد الانسان شخصيته هو إلى الأشياء التي ينتجها ، فهو إذ يتفق طاقته عليها يجعلها جزءا من نفسه . ويترتب على ذلك أن الحق سابق حتى على أي اتفاق صريح بين جميع أعضاء المجتمع ، ومن ذلك أن الحق سابق حتى على أي اتفاق صريح بين جميع أعضاء المجتمع ، ومن فالمجتمع لا يخلق الحق ، ولايستطيع تنظيمه إلا في داخل حدود معينة ، فالمجتمع والحكم موجودان لحماية حق الملكية السابق عليهما .

ومعنى هذا أن الملكية الخاصة ترجع الى الحيازة الأولى للأرض بقصد العمل فأصل الملكية يعود الى حيازة الانسان الأولى لما يعمل فيه ، أى يرجع الى حيازته لما يشغله عن طريق العمل(٢٠). يقول لوك « يمزج الانسان عمله بما يعمل فيه ، وبضيف اليه بعض ما عنده ، ومن ثم يصبح ما يعمل فيه ملكا له » (٢٠).

⁽¹⁾ Dunning , political theories, Book II pp. 346-347.

⁽²⁾ Wright: A history of modern philosophy. p. 168.

⁽³⁾ I ocke I wo Tretaises of civil government (everyman's Library 1924) p. 13

حقيقة أن الله قد أعطى الأرض لأبناء الانسان ملكا مشتركا لجميع أفراد النوع الانسانى . كا منحهم كذلك العقل كى يستفيدوا من استغلالها لصالحهم ، إلا أن كل انسان أصبحت له ملكيته الخاصة المتمثلة فى ذلك الجزء الذى يعمل فيه بيديه ، ويبذل فيه جهدا لاستغلاله ، وذلك بناء على موافقة ضمنية من بقية الأفراد على أن يمتلك هذا أو ذاك الجزء الذى يقوم بالعمل فيه مادام إن هذا وذاك يقررون ضمنيا بملكية كل الأفراد للأجزاء التي يعملون فيها .

تميزت حالة الطبيعة إذن باحترام الحقوق الطبيعية الثلاث ، الحياة ، الحرية ، الملكية ، وبتواجد القانون الطبيعي الذي كان يرتكز على هذه الحقوق . ولم تتميز بأنها حالة حرب الجميع ضد الجميع كما ادعى ذلك هوبز . ذلك لأن حالة الحرب هذه لا تميز كما يقول لوك المجتمع الطبيعي الأول وحده وإنما يمكن أن تكون علامة أيضا على المجتمع المدني المتحضر إذا حاول البعض القضاء بالقوة على حياة وحريات وممتلكات الاخرين . إلا أن عيب حالة الطبيعة يكمن فحسب في أنها لم تكن تشتمل على تنظيم سياسي يتمثل في حاكم أو هيئة حاكمة وسلطات تشريعية وتنفيذية وفيدرائية تسهر على حماية حقوق الأفراد في الحياة والحرية والملكية (١)

يقول رايت ، لم يكن في حالة الفطرة الطبيعية سلطة موجهة أو منفذة ، وكان الناس يتصرفون على أن واجبهم هو حماية أنفسهم بقدر استطاعتهم ، ومعاقبة المعتدين »(٢) ، ويقول Maxey « لم تكن حالة الطبيعة الأولى حالة حرب وفوضى ، كان قانون الطبيعة ينظم أفعال الناس ، وكان كل فرد يمتلك من القوة والوسائل ما يرد به على عدوان الاخرين عليه ، الأمر الذي أصبح معه كل إنسان هو القاضى الوحيد لأفعال »(٢) . فنقطة

⁽¹⁾ Dunning: Political theroics, Book II - p. 347.

⁽²⁾ Wright: A History of modern philosophy - p. 166.

⁽³⁾ Maxey: Political philosophies p. 255.

الضعف إذن في حالة الطبيعة هي الافتقار الى عنصر السيادة المنظم والمنعد لقانون الطبيعة بين الناس(١).

لم يكن في الامكان أن يكون كل انسان قاضيا ومنفذا في ذات الوقت ، يحكم بما يشاء ، وينفذ ما يهدوي ، بسبب غياب عنصر السيادة الموجه والمنفد للقانون (۱) ، ولم يعد في المستطاع تحمل أفعال من يتسم بالجهل والضعف من الناس (۱) ، ولم يصبح في الامكان تنظيم وتدعيم حياة الناس وحرياتهم وممتلكاتهم أمام الأخطار الداخلية والخارجية على حد سواء ، من أجل هذا تعاقد الناس واتفقوا بإرادتهم الجرة على تكوين مجتمع سياسي (١) يقول لوك اتفق الناس طواعية أو تعاقدوا على أن يرتبطوا « ويتحدوا في مجتمع يحقق لهم حياة آمنة مطمئنة . يسعدون فيه بما يملكون وبأمنون فيه مما يقوض ذلك » (٥) .

٧ - العقبد الاجتاعي :

وهو تعاقد طرفاه الشعب من جهة ، والحكومة أو الملك من جهة إخرى ، وليس طرفاه واحدا كما ذهب الى ذلك هويز حين قرر أن الحكومة أو الملك أو الحاكم ليست أطرافا فى التعاقد ، ومن ثم لا يجوز لنا أن نقرر بأنها خرقت القوانير أو انحرفت عن الاتفاق . التعاقد هنا عند لوك هو تعاقد بين الطرفين ، ومن ثم فإدا أخل طرف بهذا التعاقد فإنه يصبح لاغيا ، وبنتج عند هذا أن الملك إذا أخل بتعهداته ، أو أهمل فى مسئولياته نحو الشعب أو تخطت سلطاته الحدود التى خولها له الأفراد وجب عزله .

⁽¹⁾ Dunning Political thearies. Book II p. 3 ' 8.

⁽²⁾ Maxey: Political philosophies p. 255.

⁽³⁾ Dunning: Political theories Book II. p. 349.

⁴⁾ Wright . Ahistory of modern philosophy p. 166.

⁽⁵⁾ Locke Two Treatises of civil government p. 164.

ولا يتنازل الناس فى العقد الاجتاعى عن كل ما لديهم من حقوق طبيعية ، إنهم يتنازلون فقط عن القدر اللازم لكفالة الصالح العام فحسب ، ويظل القدر الباق من هذه الحقوق الطبيعية قائما فى عهد المجتمع السياسي كقيد يرد على حرية السلطان . إن الناس يتنازلون فقط الى المجتمع عن :

أ ـــ حـق تنفيذ قانون الطبيعة . ب ـــ حـق عقاب من يخرج على هــذا القانون .

أى يتنازلون عما يجعلهم قضاة ومنفذين في نفس الوقت للقانون الطبيعي ، ويتركون هذا المجتمع ككل .

فالعقد الاجتاعى اذن يتضمن الموافقة من قبل أفراد الاغلبية على التنازل عن جزء من حقوقهم الطبيعية الخاصة بالدفاع عن أنفسهم ومعاقبة الخارجين على القانون الطبيعي الى المجتمع ككل . أما الغاية من هذا التعاقد فهو تنظيم حماية وحفظ كل ما يمتلكه الفرد من حقوق طبيعية تتعلق بحياته وحريته وملكيته ضد الأخطار الخارجية والداخلية (۱) . فكأن التنازل هنا ليس تنازلا مطلقا عن كل ما يمتلكه الانسان من حقوق طبيعية كا زعم ذلك هوبز .

إلا أن الأفراد لايتنازلون عن هذا القسط من حقوقهم الطبيعية للملك أو السلطان أو للحكومة ، وإنما هم يتنازلون عنه للمجتمع بأسره ومن ثم يصبح المجتمع هو المنفذ الأول والموجه الأوحد للقانون . وأن يزيل من الأذهان سلطة السيادة المطلقة التي يتمتع بها الحاكم . يقول رايت « وطبقا للعقد الاجتماعي يتنازل كل فرد عن قسط من حقوقه لا للملك كما قرر ذلك هوبز ، وإنما للمجتمع ، ومن ثم تصبح قرارات المجتمع بمثابة القانون . (۱) .

⁽I) Dunning: Political theories, Book II. p.349.

⁽²⁾ Wright: A history of modern philosophy. p. 107.

وبهذا رجعت سلطة السيادة التي نادى بها بودان وهوبز وغيرهما إلى المجتمع السياسي ، ولم تعد متعلقة بالحاكم أو السلطان . لقد كان لوك يبغى تحديد السلطة السياسية وليس تمجيدها ... ومن ثم فلا شخص ، ولا حاكم ، ولا ملك ، تتجسد فيه سلطة السيادة ، إن السيادة هنا رجعت إلى الشعب ، وإلى الشعب وحده (۱) .

إن الحقوق الطبيعية التي حدت من سلطة الأفراد في المجتمع الطبيعي الأول ، لا زالت تحدد من قوة السيادة في المجتمع المتحضر ، ما دام الناس يظلون محتفظين بحقوقهم الطبيعية في الحياة والحرية والملكية (٢) .

وينتج عن هذا التصور ما يلي:

١ - يشكل حق الأغلبية المبدأ الرئيسي للمجتمع ، فعومصدر السلطات تشريعا وتنفيذا ، ومن ثم فيجب أن تخضع إرادة الأقلية للارادة العامة المتمثلة في الأغلبية .

٢ - أن السلطان يمارس مهامه طبقا للقانون ، مراعيا في ذلك الحقوق المتضمنة في قانون الطبيعة ، ومقيدا بنصوص العقد الاجتماعي الذي كان هو أحد الأطراف المشتركة في توقيعه .

٣ -- إذا أخل السلطان بمسئولياته ، وانحرف عن تحقيق الغاية التي أتى من أجلها ، فمن حق الشعب إبعاده وإحلال من يحل مكانه .

والواقع أن لوك لم يستخدم لفظ السيادة على الاطلاق ولم يوافق على ما ذهب اليه هوبز من تأييد السلطة المطلقة للملك أو الحاكم ، ولم يقرر ما كان سائدا ف

⁽¹⁾ Maxey, Political philosophies p. 266.

⁽²⁾ Dunning: political theories. Book. II. p. 350.

العصور الوسطى من أن ثمة حق مقدس للملوك يحكمون بواسطته حكما مطلقا استبداديا ، دون أن يكون لأى فرد من أفراد الشعب أدنى حق في المعارضة أو الثورة ، ما دام الملك مفوضا من قبل الله لحكم الشعب . لقد آمن على عكس هذا ــ أن السيادة هي سيادة الشعب كله يجميع أفراده ، ما دام أن هؤلاء هم الذين أقاموا المجتمع المدنى عن طريق العقد الاجتماعي ، والسلطة أيضا مستمدة من الشعب ، وكذلك لا قوة عظمي إلا قوة المجتمع " كما آمن بأن الارادة الحقة ليست هي إرادة الحاكم أو الملك ، إن الارادة الحقة عنده هي الارادة العامة general ليست هي إرادة في أن يطيعها الجميع شعبا وحكومة ، لأنها تكون جوهر ووحدة المجتمع" .

وسوف نرى فيما بعد تأثير هذه الأفكار على جان جاك روسو: خصوصا فى فكرته عن الارادة العامة وتمييزها عن إرادة المجموع.

٣ - الحكومة وفصل السلطات:

لقد حددنا الغاية من قيام المجتمع السياسي المتحضر ، وهي حماية وحفظ ما يمتلكه الأفراد من حياة وحرية وملكية ضد الأخطار الداخلية والخارجية ، ويلزم أن نجد الآن وسائل تحقيق هذه الغاية ، ويرى لوك أن حماية الحياة والحرية ولملكية يتم :

أولا: بإيجاد فهم محدد وتفسير دقيق لقانون الطبيعة الذي يعضد تلك الحقوق .

وثانيا : بإيجاد سلطة تطبيق هذا القانون على جميع أفراد المجتمع بدون أدنى تمايز .

⁽t) Ibid: p. 352.

⁽²⁾ Ibid: p. 353.

وثالثا: بإمداد تلك السلطة المطبقة للقانون بالقوة اللازمة لتنفيذ أحكام القانون ، وحماية المجتمع من العدوان الخارجي .(١)

ولقد أعطى لوك السلطة التشريعية أسمى اعتبار ، واعتبر هذه السلطة أهم وظيفة من وظائف الحكومة ، أما السلطة الثانية فهى السلطة التنفيذية التى تخضع الأفراد لطاعة القوانين . كا يرى أن ثمة وظيفة ثالثة للدولة هى الوظيفة الفيدرالية التى تعند عند لوك الاهتام برغبات الأفراد فى المجتمع وتحديد العلاقة بين التجمعات المختلفة وبين المواطنين .

ومعنى هذا أن السلطة تنقسم إلى ثلاثة أقسام هي :

السلطة التشريعية: ويجب أن تكون في يد ممثلي الشعب الذين يحصلون على هذا الحق بالانتخاب أو الوراثة.

٢ -- السلطة التنفيذية : وهي التي تنفذ القوانين ، والتي يضعها الشعب عن طريق السلطة التشريعية .

٣ - السلطة الفيدرالية : وتتكون من ممثلين للمدن والمقاطعات يعينهم الملك ،
 وهم النواة الأولى لمجلس اللوردات الحالى في انجلترا .

يقول Maxey « لقد جعل لوك السلطة التشريعية فوق كل السلطات ، ومع ذلك فليس الهذه السلطة قوة مطلقة ، لأنها تتقيد باحترام الحقوق الطبيعية للأفراد ، كما تتقيد بمواد العقد الاجتاعى »(٢).

⁽¹⁾ Ibid: 354

⁽²⁾ Maxey ; political philosophies . p. 257 .

ولما كانت السلطة التشريعية هي أهم سلطة من سلطات الحكومة ، فلقد رتب عليها لوك تحديده لأشكال الحكومات ، فإذا كان المجتمع ككل يحتفظ في يده بوظيفة وضع القانون ، ويكتفى فقط بتعيين حاكم أو هيئة حاكمة لتنفيذ القانون فإن الحكومة تكون ديمقراطية . وإذا وافقت أغلبية المجتمع عن طريق الأنتخاب على اختيار هيئة حاكمة فإن شكل الحكومة يكون أوليجاركيا ، أما إذا وافقت الأغلبية على تعيين حاكم واحد أو ملك فإن شكل الحكومة يكون موناركيا .

إلا أن ثمة حقيقة هامة يجب ذكرها هنا وغن نتناول نظرية لوك السياسية وهو ، أن شكل الحكومة قد يتغير ولكن تغيره لا يعنى تغير المجتمع ذاته ، فالمجتمع ثابت لا ينحل بانحلال الحكومة ولا يتغير بتغيرها . ولعل هذا يرجع أساسا إلى فكرة العقد الاجتاعى ، إذ أن ما تعاقد عليه الناس هو إقامة المجتمع السياسي ، وليس تحديد شكل الحكومة .

ولعل أهم فكرة سياسية أتى بها لوك فى الميدان السياسى هى فكرته عن فصل السلطات ، فأولئك الذين يضعون القانون يختلفون وظيفة عن أولئك الذين ينفذونه ، كما أن مهمة الفئة الأولى ليست دائمة ومستمرة زمانيا كما هو الحال بالنسبة للهيئة الثانية ، ذلك أن المشرعين يكتفون بوضع القانون ، وتنتهى مهمتهم ريثما ينتهون من وضعه ، أما واجب الهيئة التنفيذية فهو واجب دائم (٢) . يقول لوك « ولأن القوانين توضع فى فترة قصيرة ، ومع ذلك يكون لها قوة دائمة ونافذة فى الزمان ، فإن الأمر يقتضى إيجاد سلطة تنفيذية ، تتابع باستمرار تنفيذ القوانين والمحافظة على هيبتها . ومن ثم فإن السلطة التشريعية يجب أن تنفصل عن القوة التنفيذية » (٢) .

Dunning: Political Theories. Book II. p. 355.

lbid . p. 356 .

Locke: The Treatises of civil government p. 191.

ومن جهة ثانية ... يقرر لوك ... ليس من المعقول أن نعطى الأولتك الذين يضعون القانون واجب تنفيذه ، الأنهم قد يستثنون أنفسهم من إطاعة القوانين التى صنعوها ، أو قد يهيئون القانون لكى يناسب رغباتهم تشريعا وتنفيذا ، ومن ثم يتمتعون بحقوق لا يتمتع بها أفراد المجتمع ، فتنعدم تحقيق الغاية من قيام المجتمع المدنى المتحضر ، وتتعرض بالتالى حريات وممتلكات وحياة الأفراد للأخطار . ومن أجل هذا يجب أن تنفصل السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية عن السلطة الفيدرائية ، الأن كلا من هذه السلطات الثلاث تنتمي إلى أصل مختلف (١) .

والسلطة التنفيذية ليست سلطة مطلقة عند لوك إذ أنها تخضع أيضا للقانون على عكس ما ذهب هوبز ، وكذلك تخضع السلطة التشريعية ، والسلطة الفيدرالية على السواء للقانون ، وذلك لأن القانون لم يوضع لحدمة فئة معينة وإنما وضع أساسا من أجل خير المجتمع ككل وتحقيق الغاية القصوى من تواجده ، ومن ثم فعلى جميع هذه السلطات أن تسير وفق القانون وأن تتوخى العدل وخير المجتمع ككل ، وأن تعمل على حفظ وحماية حقوق الأفراد الطبيعية المتمثلة فى حق الحياة والحرية والملكية .

£ - حتق الشورة :

كتب لوك مؤلفه الرئيسي السياسي « مقالتان في الحكومة المدنية عام ١٦٩٠ عشر سنوات بعد ظهور كتاب فيلمر المسمى « الأبوة Paitraircha »، ولقد خصص لوك المقالة الأولى من مؤلفه للرد على ما جاء بكتاب فيلمر من آراء حول حق الملوك المقدس (") أما المقالة الثانية فيدور حول آراء لوك السياسية على نحو ما عرضناه فيما سبق .

(1) dunning: Political theories. Book II p.357.

(٢) روبرت فيلمر Robert : فيلسوف وسياسي معاصر للوك ، أهم مؤلفاته كتابه « الأبوة » وضعه عام . ١٨٦٠ .

ولقد أوضح فيلمر في كتابه هذا أن حق الملوك المقدس يعطى للملك الحق المطلق في حكم رعاياه حكما استبداديا ، دون أن يكون لرعاياه أدنى حق في معارضته أو الثورة عليه ، وأن من يعارض الملك أو يفكر في الثورة عليه إنما يعترض على الله ويثور عليه ، لأن الله هو الذي فوض الملك في حكم الشعب .

وبما أن الملك مفوض من قبل الله ، فله الحق فى أن يضع ما يشاء من القوانين دون أن يلتزم هو بما وضعه ، لأن الانسان لا يمكنه أن يضع بنفسه قانونا ثم يتقيد به . وهذا القانون الذى يضعه الملك يستمد قدسيته من السلطة الالهية التى فوضت الملك واضع القانون لأنه من صنع الملك ظل الله فى الأرض (٢) . هاجم لوك هذه الفكرة التى أتى بها فيلمر والتى كانت سائدة إلى حد ما فى العصور الوسطى وأتى بنظرية مخالفة تعطى الشعب الحق فى الاطاحة بالملك إذا ما إنحرف عن تحقيق الغاية التى تعاقد من أجلها الناس .

إن الملك باعتباره طرفا في العقد الاجتاعي ، إنما يلتزم بتسخير سلطته في تحقيق الصالح العام ، واحترام الحقوق الطبيعية للأفراد ، وإخلاله بهذا الالتزام يحل للأفراد فسخ العقد والثورة عليه . فالقانون المتحضر عند لوك يعمل على إحترام الحقوق الطبيعية للأفراد « وكفالة الالتزامات التي تفرضها الطبيعة والعقل . ومعنى هذا أن لوك يعتبر إقامة الحكومة حادثا أقل أهمية بكثير من العهد الفطرى الأول الذي يصنع المجتمع المدنى . ولوك وإن اعتقد في تفوق السلطة التشريعية على السلطة العليا في تغيير السلطة العليا في تغيير الميئة التشريعية ذاتها عندما تتصرف بما يتعارض مع الثقة التي وضعت فيها .

وهكذا يحتفظ لوك بحق الثورة الاخلاق ، ويخصص جانبا من نظريته لمناقشة الحق في مقاومة الطغيان ، إذ يذهب إلى حد القول بأن المجتمع الانجليزي

⁽¹⁾ Maxey: political philosophies. p. 252.

⁽²⁾ Russell, B: A history of western philosophy p. 642.

والحكومة الانجليزية شيئان مختلفان وأن الحكومة موجودة من أجل خير المجتمع ، فإذا عرضت مصالح المجتمع للتهديد لا بد من تغييرها ، وهذا يعنى أنه لا يمكن تبرير حكومة على أساس القوة ، وإنما يقوم تبرير جميع الحكومات على أساس إعترافها بالحقوق الأخلاقية الكامنة في الأفراد والمجتمعات ودعمها .

إن الحكومة المدنية باعتبارها ممثلة للارادة الشعبية يتعين عليها أن تعمل إذن على حماية الحقوق الطبيعية للأفراد ، فإذا ما اعتدت الحكومة على هذه الحقوق ، أو قامت بإهدارها ، أو التخفيف منها ، وجب إعلان الاحتجاج من جانب الشعب بالطرق السلمية ، فإذا لم تتحقق للشعب مطالبه ، كان على كل فرد أن يحمل السلاح ، وأن تقوم الثورة لحماية حقوق الأفراد المشروعة في الحياة والحرية والملكية .

حقاً لقد أعطى لوك القانون سمة أساسية وجوهرية ، وأعتبره العنصر الأساسى للحكومة وللمجتمع ، ولكنه رفض رفضا قاطعا أن يعترف بسيادة واضعى القانون المطلقة إنه يرفض بمعنى آخر تصور السيادة الذى أتى به هوبز إلى الميدان السياسي(۱).

ويرى لوك أن القوة الشعبية تقف بكل صلابة وراء قوة السلطة التشريعية ، وإذا كانت سلطة الهيئة التشريعية مستمدة من ثقة المواطنين فإن من حق الشعب أن يغير تلك السلطة أو يثور عليها إذا لم تكن أهلا لهذه الثقة ، وانحرفت عن تحقيق الغاية المنوطة بها(٢).

ولكن من هو ذلك الذى يقرر حل الحكومة والثورة عليها ؟ يجيب لوك أن الشعب بأكمله هو الذى يقرر هذا ومن ثم فلقد أعطى لوك حق الثورة للشعب تجاه الحكومة التي انحرفت وشذت عن الطريق الذى رسمه الشعب لها .

⁽¹⁾ Dunning: Political theories. Book II p. 359.

⁽²⁾ Ibid: p. 361.

مكانة لوك السياسية:

بلغ لوك منزلة سامية فى تاريخ الفكر السياسى ، فقد ناصر الحرية الفردية ودافع عنها ، وخلص الحياة مما وسمها به هويز ، وجعلها أكثر معقولية ، ولقد شغل الانسان فى فكر لوك مركز الحياة ، وأصبح كل ما فى الأرض مساقا لحدمته ولم يعد هو الذى خلق من أجل الأرض (١) .

ولعل عظمة لوك ترجع في المقام الأول الى تقديمه للعالم فلسفة عقلية عميقة ذات نسق متكامل ، آمن فيها بعظمة الفرد الانساني وقيمته ، وبأهمية وأولوية السيادة الشعبية ، وقضى فيها على الطغيان ، وحق الملوك المقدس ، والاذعان لرهبة القوة ، وأقام فيها الحكم إبتداء من المؤسسات (٢) .

ولقد ساهم لوك في إثراء النظرية السياسة بمذهبة عن الحقوق الطبيعية التي تتبلور في حق الحياة ، والحرية ، والملكية . وبالتمسك بهذه الحقوق لا في حالة المجتمع الطبيعي الأول ، ولكن في حالة المجتمع المتحضر أيضاً ".

نادى لوك بضرورة فصل السلطات التشريعية والتنفيذية « والفيدرالية » وأتى مونتسكيو فاستلهم هذه الفكرة التى أتى بها لوك وطورها فى كتابه « روح القوانين » ونادى بضرورة فصل السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية (٤) ، ضمانا لتحقيق سيادة الشعب فى تحديد مصيره ، والوصول إلى أهدافه ، بدون ضغط الطغاه والمتسلطين .

¹⁾ Dunning: Political theories: Book 11 p. 363.

¹⁾ Maxey: Political philosophies . p. 264.

⁵⁾ Dunning , Political theories, Book II p. 364.

Wrigh: A history of modern philosophy p. 168.

والحق أن كتاب لوك « مقالتان في الحكومة المدنية » لم يكن كتابا نظريا صرفا بل لقد كانت له عمرات عملية كثيرة إلى حد أنه أصبح كما يقول بارنجتون المؤلف الرئيسي ودستور الثورة الأمريكية(١).

ويرى رايت أن نظرية لوك السياسية كانت لها تطبيقات عدة ، أهمها ذلك التطبيق الذى ظهر في إعلان استقلال الولايات المتحدة عام ١٧٧٦ « فحينا رفضت الحكومة الانجليزية التى كانت مسيطرة على الحكم فى الولايات المتحدة فى ذلك الوقت إجابة طلبات الشعب فى ممارسة حقوقه الطبيعية فى الحياة والحرية والملكية ، قام الشعب بثورة مسلحة أطاحت بتلك الحكومة ، معلنة قيام حكومة أمريكية مستلقة تؤمن بحق الشعب فى الحياة والحرية والملكية (١).

كا أن المؤسسات الأمريكية التي قامت عام ١٧٨٧ تبين بوضوح كامل استعانتها بآراء لوك ، فلقد قامت هذه المؤسسات على أساس عقائدى سمح بإعطاء قوة محددة للحكومة الفيدرالية ، وميز بوضوح كاف بين السلطة التنفيذية (٢).

وإذا انتقلنا من أمريكا إلى فرنسا رأينا أن تأثير لوك كان ضخما ، فلقنه انتقلت كتاباته وأفكاره إلى مفجرى الثورة الفرنسية من الساسة والمفكرين أمثال ديدرو وفولتير وروسو(١٠) خصوصاً تلك الأفكار التي دعمت الحرية الفردية ، وسيادة الشعب على مقدراته ، وحق الثورة ضد أي ظلم يعوق ملكية الأفراد أو حرياتهم أو حياتهم .

يقول Maxey دعونا الآن نطالع أفكار لوك ، ونكرر الاطلاع عليها ، فسوف

⁽¹⁾ Parrington: The colonial mind (1927) p. 189.

⁽²⁾ Wright, A history of modern philosophy p. 168

⁽³⁾ Ibid p. 168.

⁽⁴⁾ Maxey: Political phitlosiophies p. 260.

يدهشنا أن نجد في صفحات مؤلفاته ما هو قابل للتحقيق وللتطبيق في مجتمعاتنا الحديثة ، وسوف نكتشف أن لوك لم يكن يبحث عن حرية الأقوى ، أو حرية السلطة وإنما كان يبحث عن الحرية بالنسبة إلى كل إنسان بغض النظر عن ظروفه وموضعه في الحياة ، وسوف نلاحظ أنه كان يبحث عن الحكومة الممثلة بصدق للأغلبية ، والباحثة باستمرار عن وسائل تحقيق ممتلكات وحريات وحياة أفرادها . ونحن قد نعيش في عالم لا تتحقق فيه هذه المثالبات التي نادى بها لوك ، ولكننا يجب أن نعيش لبلوغها وإلا فقدنا أعظم ثمار الحضارة (١)

⁽¹⁾ Ibid . p. 264 .

الأخسلاق عسد لسوك

لقد الجهت فلسفة لوك وجهة عملية فى معظم أقسام فلسفته ، وسنجد انطلاقا من هذا الموقف رغبته فى معالجة موضوعات الأخلاق بطريقة تتسم بالطابع العملى ، ولا سيما فيما يهدف اليه من تقرير غاية الفعل الأخلاق وأهدافه رغم أنه لم يحقق رغبته هذه بسبب اتجاهه العقلى فى الأخلاق ، كا سنبين ذلك .

وقد جاءت مناقشة بينه وبين نفر من أصدقائه لتظهر كيف أنه أراد التوصل الى علم دقيق للسلوك الأخلاق . فهو يعتقد أن لدى الانسان قدرات وملكات تجعله قادرا على اكتساب المعرفة الخلقية التي تمكنه من تحقيق حياة أخلاقية خيرة ينعم فيها بالسعادة ، التي هي الهدف الأخير عند معظم فلاسفة الأخلاق .

ولكن هذه المعرفة الأخلاقية تتفاضل بين الأفراد ، فتختلف من حيث المضمون والمستوى بين كل فرد واخر . ومع هذا فاننا يجب أن نشير الى أن أدنى مستويات الحياة الأخلاقية يكفى الفرد العادى لكى يتسم سلوكه بالطابع الأخلاقي .

ومع ظهور هذا الاتجاه العملى فى الأخلاق عند لوك ، وتأكيد الفيلسوف نفسه على هذا المنحى ، إلا أننا نلمس من نصوص أخرى له ، كيف أنه يحاول مع هذا اقامة علم نظرى للأخلاق يتطابق مع الرياضيات ، مثله فى ذلك مثل العلوم الدقيقة ، وبهذا ينتقل بنا من منطق الواقع الى منطق الرياضيات النظرى فى مجال الدراسات الأخلاقية ، فهو يقول مؤكدا ومدللا على صحة هذا المعنى الذى

يشير اليه بقوله أن لدى من الجرأة ما يجعلنى أعتقد أنه بالامكان البرهنة على المبادىء الأخلاقية بنفس الطريقة التي تتم بها البرهنة في الرياضيات. وهكذا يجاول لوك أن يضع أفكارنا عن المبادىء الخلقية في اطار المعرفة البرهانية ، اعتقادا منه بأنها تتسم بالدقة التي تتسم بها العلوم الرياضية.

وبعد أن أكد لوك في هذا النص على مطلب أساسي وغاية علمية يستهدفها ، وذلك بتطبيقه للرياضيات على الأخلاق ، نجد أنه في موضوع آخر من «المقال » يعقد مقارنة بين علم الطبيعة وعلم الرياضة ، فيرى إمكان الوصول الى اليقين في مجال الرياضيات بينا يتعذر ذلك في نطاق الطبيعيات مع أن الطبيعيات تعتبر علما دقيقا لا سيما بعد أن تدخلت الرياضة في مجال علم الطبيعة على وجه العموم .

ومن ثم فانه يشير الى التشابه الموجود بين الأخلاق والرياضيات وحدها من بين سائر العلوم الدقيقة . ففى نطاق الرياضيات تكتشف الارتباط الضرورى بين الأفكار المجردة التى تشير الى التعريف الدقيق لما نعرفه ، أى أن مضمونها وصورتها شيء واحد ، كما أن اليقين فى الرياضيات يقين كامل . فالبرهان فى الرياضة يتألف من خطوات كل خطوة منها تتم بالحدس ل . فكأنما اليقين فى البيرهان بهنا يقين حدس واحد . والأداة فى الرياضة أداة رمزية دقيقة ومن ثم يتمكن الباحث من ضبط براهينه ضبطا محكما إنحيث يكون بمناًى عن قصور الذاكرة ، وهذا القصور هو أحد أسباب الخطأ فى البرهان .

علاوة على ذلك ، لا يكون هناك حد للمعرفة التي يمكن الوصول اليها في ميدان الرياضيات ، من حيث أن الذهن حر في ممارسة نشاطه دون الرجوع إلى أي شيء يتخطى النسق الرياضي ذاته . وعلى هذا النحو يناقش لوك موضوع علم الأخلاق باعتباره كذلك علما ممكنا ، حيث تمثل الأفكار المجردة كفكرة العدالة والعفة وما شابهها صورتها عين ذاتها ، ومن ثم يمكننا أن نبحث بدقمة وينفس الوسيلة عن اتفاقات واختلافات ضرورية قائمة بين هذه الأفكار المجردة

فنتمكن بذلك من الحصول على معرفة يقينية .

وهذه المعرفة التي سنحصل عليها في ميدان الأخلاق ، والتي تكون مستقلة عن تجربتنا للعالم الواقعي ، تماثل المعرفة التي لدينا في نطاق العلوم الرياضية ، طالما يتعلق الأمر بالأفكار المجردة ومدى مطابقتها للواقع وتصبح معرفتنا صادقة دون الرجوع لأية وقائع حقيقية .

وهذه المعرفة التي سنحصل عليها في ميدان الأخلاق ، والتي تكون مستقلة عن تجربتنا للعالم الواقعي ، تماثل المعرفة التي لدينا في نطاق العلوم الرياضية ، طالما يتعلق الأمر بالأفكار المجردة ومدى مطابقتها للواقع وتصبح معرفتنا صادقة دون الرجوع لأية وقائع حقيقية .

وهذا يعنى أن لوك يضع علما صوريا للأخلاق يشبه فى ذلك هوجارت وكانط فيما بعد فى مجال علم الجمال ، وهذا العلم يهتم فيه الباحث بالعلاقات المنطقية والضرورية بين الثوابت ، كما هو الحال فى الرياضة ، فليس المهم أن تشتق الأخلاق من الواقع والتجربة ، بقدر ما يتجه العقل لينكفىء على ذاته باحثا منقبا عن الترابط والتناسق بين علاقات صورية خالصة .

وتأسيسا على ما تقدم يكون من الممكن إقامة نسق معين من الأخلاق ، يعتمد على المعرفة الحدسية أو البرهانية ، كما هو الشأن فى العلوم الرياضية ، ولكن ركما يكتنف علم الأخلاق صعوبة على عكس العلم الرياضي اذ أن الأفكار المجردة بالنسبة للاخلاق تختلف بأحوال الفعل ، علاوة على أن رمزها الوحيد هو الكلمة ، أما التصورات فى نطاق الهندسة مثلا ، فهى تستعين بالكلمات والرسوم معا ، وهو ما يجعل المصطلح الهندسي أكثر دقة ، بينا نجد أن التعبير عن التصورات الأخلاقية يقتصر على الكلمات والألفاظ فحسب ، التي قد تسبب كثيرا من الالتباس والوقوع فى الخطأ عند استخدامها . ومن هنا كانت دعو لوك بالاهتام والعناية باستخدام اللغة .

والسؤال الذى يتبادر للذهن هو: هل من الممكن حقا أن يقارن علم الأنعلاق بعلم الرياضيات ؟ وهل يستطيع الانسان أن يقيم بناءا نسقيا من المبادىء الأنعلاقية على غرار العلوم الرياضية ؟

الواقع أنه بالرغم من اعتقاد لوك في إمكانية قيام علم برهاني للأخلاق ، الا أنه لم يقدم لنا مثل هذا العلم ، محتجا بأن مثل هذا العمل يتسم بالصعوبة ويتطلب جهدا ومشقة بالغين ، فضلا عن أن حاجتنا الى مثل هذا العلم ليست ملحة ، وكذلك فان ما ورد في الكتاب المقدس من تعاليم أخلاقية _ كما يذكر لوك _ قد تفي بحاجاتنا في بجال الحياة الأخلاقية .

ولعلنا نستطيع أن نتبين بوضوح كيف امتزجت تجربة لوك بالمذهب العقلى ، ما دامت المعرفة الأعلاقية عنده مستمدة علقيا ، وهو ما يوحى بتسليم لوك بالاتجاه العقلى في نظريته الأعلاقية ، حيث يرى أنه باستطاعتنا اكتشاف المبادىء الأعلاقية بواسعلة عقولنا ، وأن هذه المبادىء تعمل وفق القانون الالحى وباستقلال عن التجربة :

وهكذا نجد أن الخلفية الحقيقة التي يقيم عليها لوك نظريته الأخلاقية هي ارادة الله وقدرته ، الذي يبصر الناس في الظلام ، ويرتب لهم الثواب والعقاب ويحاسب المذنبين . لقد أعطى الله للانسان العقل الذي يستطيع بمقتضاه أن يتعرف بالبرهان على الحقائق الأخلاقية التي يجب أن يهتدي بها ، بالاضافة الى ما تضمنه الكتاب المقدس من تعالم ومبادىء أخلاقية تنظم سلوكه .

وعلى أية حال يقول لوك : ان ارادة الله هى الأساس الراسخ للأخلاقية ، وهذا الموقف هو ما يتقيد به لوك دائما ، لقد وضع الله قانونه من قبل الانسان ، وأن الحياة الأخلاقية تتمثل في طاعة ذلك القانون ، بل وأن في طاعة أوامر الله هو ما يتفق مع طبيعتنا البشرية ، وهو الأمر الذي يحثنا عليه عقلنا في نهاية المطاف .

فلسفة لسوك التربوسة

١ -- مفهــوم التربية وخصائصها :

إن هناك أوجه كثيرة للشبه بين التربية ونظم التعليم من ناحية والكائن العضوى الحسى من ناحية أخرى . من حيث أن كلا منها يتطلب سناخا وتربة ذات خصائص معينة ، تمكينا لها من النمو والاثمار . ويرتبط هذا النمو فى بحال التربية ارتباطا وثبقا بالظروف السياسية والاقتصادية والدينية التي ينشأ فيها .

والواقع أن نظم التعليم سلع لا يمكن تصديرها أو استرادها ، بل إن عمليات النقل والاستعارة ان تمت انحا تكون ذات خطر بالغ على الجهة المستوردة . لكن هذا لا يعنى بطبيعة الحال أن الدراسة المقارنة لنظم التعليم ، والاستعانة بالأفكار والأساليب والاجراءات التربوية في البلاد الأخرى من الأمور عديمة الجدوى ، بل على العكس من ذلك فهى تكون مفيدة وهادية حين نفهمها في منظورها وتحقق الأصلى ، وحين تتكيف وتتفاعل من المنظور الجديد فتعمل جدورها وتحقق وظائفها المرجوة .

وفى ضوء ما سبق فان من الضرورى أن ترتبط دائما دراستنا وفهمنا لنظم التعليم والتعلم بالظروف التاريخية والأوضاع الاقتصادية والاجتاعية .

والحقيقة أن فترات الحروب والأزمات الكبرى والكوارث التي يتعرض لها المجتمع نتيجة ضغوط خارجية تجعل المجتمع أكثر وعيا وحساسية بنظمه الداخلية وما تؤديه من وظائف ، والمسارات التي تتخذها هذه النظم في اجراءاتها وحركتها . ويترتب على ارهاف حواس المجتمع ونبضه لهذه الطوارىء ، أن يكون له أثره في أحداث أنماط من التغير وألوان من التكيف في النظام التعليمي وفي غيره من النظم بقدر محصلة التجارب والأزمات الناجمة عن الضغوط الخارجية على المجتمع.

يذهب بعض الناس الى أن محاولة تعريف التربية هى من قبيل العاب التسلية التي تعد بمثابة وسيلة بريعة لقضاء الوقت . ولكن ما المقصود بالتربية وسيلة بريعة لقضاء الوقت . ولكن ما المقصود بالتربية لا تخضع للتعريف ثابت لا يبدو أن التربية لا تخضع لتعريف ثابت لا يحتمل التغيير . لأننا عندما نفكر في التربية يجب ألا يفوتنا أنها تتصف بخاصية النمو الذي يتسم بها أي كائن حى .

ومع أن للتربية سما تافي ثابتة الا أنها دائمة التغير ، لتلاغم بين نفسها وبين ما يجد من المطالب والظروف . ولا تتغير التربية مع مرور الزمن فحسب ، ولكنها تتأثر بظروف المكان تأثرها بظروف الزمان وتحدل معانى مختلفة عند مختلف الشعوب والأمم . ولها من المعانى فى البياات الريفية غير ما لها فى المناطق الصناعية ذات الكثافة السكانية .

والجدير بالذكر أننا حين نناقش قضايا التربية ومشكلاتها تدخل فى المناقشة وجهات نظرنا المختلفة التى تؤثر تأثيرا عمقيا فيما نحمله للتربية من معان . ولعل هذا ما يجعل «جون ستيوارت مل » ينادى بأن التربية لا تشمل فحسب ، كل ما نصنعه لأنفسنا وكل ما يصنعه غيرنا من أجلنا بقصد الاقتراب من الكمال فى طبيعتنا البشرية ، بل أن قوى التربية تمتد الى أبعد من ذلك ، فالتربية بأوسع معانيها تشمل أيضا الاثار غير المباشرة فى خلق الفرد وسلوكه وملكاته البشرية . وقد تحدث هذه الآثار نتيجة لعوامل ليس من أهدافها احداث تلك الآثار كا هو الشأن فى القوانين والنظم الحكومية والفنون الصناعية وأساليب المياة الاجتماعية ، بل وحتى الحقائق الطبيعية نفسها التى لا تخضع للارادة البشرية كالطقس والتربة والمؤقع .

وجملة القول يرى « مل Mill » أن يتمثل جوهر التربية فى الثقافة التى يتجه كل جيل الى تزويد ما يليه من أجيال بمضمونها ليجعله على الأقل أهلا لأن يحتفظ بمستوى الرق الذى وصل اليه ، أو لأن يرتفع بهذا المستوى اذا استطاع الى

ذلك سبيلا، فالتربية سواء كانت عملية منظمة مقصودة، أو عملية غير مقصودة تحدّث في مجتمع ما في زمن ما وفي ظروف معينة.

لقد تعددت آراء الفلاسفة حول تحديد معنى التربية ، ولذلك نرى أن ما أشق الأمور علينا أن نجد تعريفا ما نعا في مبحث كالتربية ، وهذا مايؤكده كبار المفكرين أمثال الفيلسوف مونتان Montaign حين قال وهو يجد في البحث عن معنى التربية : كلما أوغلت في خصم هذا البحر وتعمق متاهاته ، تكشف الجديد من الأرض التي يغمرها الضباب ويجللها الغمام ، حتى تكاد تغشى أعيننا .

ومما لا شك فيه أن التربية في جوهرها إنما هي تأثير شخصية معينة على شخصية أخرى ، وتأثير خلق انسان معين على خلق انسان آخر ، هذا على أية حال بداية الطريق .

ومن ثم ، فان التربية ، تشكل ، وحدة تتصل موضوعاتها بعضها البعض تمام الاتصال ، لأن النفس البشرية ذاتها وحدة متكاملة مهما تعددت جوانبها وتباينت وجوه النظر اليها .

كا يجب أن نشير في هذا الصدد بأن العملية التربوية تنطوى على أنواع كثيرة من النشاط . يقول « جراهام ولاس » أن الجنس البشرى في حقيقة أمره يعتبر اعدادا من المربين الذين لا يتطلب بالضرورة أن يكونوا مؤهلين للعملية التربوية . والحق أن الأمر يجب أن يكون كذلك ، فما كنا لنستطيع أن نعيش ، ونحن بهذا العدد الضخم من الناس ، الا اذا قامت الأمهات بتربية صغارهن منذ يولدون ، وقام الاخوة أو الاخوات والأزواج والزواجات والجيران والاصدقاء بتعليم بعضهم البعض .

وهكذا يتضبح لنا الأثر الذي تحدثه التربية في تكوين شخصية المرء وآرائه .

فإن غالبية الأطفال عادة يلتقطون بطريقة تكاد تكون لا شعورية ما يعتقده الآباء والمدرسون في قرارة أنفسهم ، لا ما يلقونه عليهم من دروس . والتربية بصفة عامة الدعامة الاساسية والفعالة التي تعمل على خلق جيل قوى يتمتع بالقدرة والمرونة على مجابهة الأزمات والشدائد ، بما تغرسه في نفوس النشيء من قيم وتقاليد وأفكار ومعارف ، تساهم في تنمية فكره واثراء عقله وترفيه وجدانه .

٢ - أهبداف التربية :

يتطلب العمل التربوى وضوحا في الاهداف التي توجهه وتضمن له الاستمرار والفعل في حياة الناشئين والمجتمع بصفة عامة . وذلك لأن تحديد محتوى التربية واختيار وسائلها والتعرف على مشكلاتها وتقويم نتائجها ، يقوم على أسس ضرورية تتمثل فيما يلي :

- ١ . ضرورة تحديد نوع المجتمع ونوع المواطن ونوع المدينة . فأعضاء المجتمع في سعى مستمر وبحث متصل لتحديد نوع المجتمع الذى يفى بمطالبهم ويسد حاجاتهم ، وبالتالى فانهم مطالبون بتحديد خصائص المواطن التى تمكنه من أن يكون قوة فى صنع مدنية تستوعب مطالب العصر .
- ٢ . تحديد محثوى التربية في ضموء نوع المجتمع ونوع المواطن ونوع المدنية .
- ٢٠ اختيار أفضل طرق وأساليب التربية المختلفة والكفيلة بتحقيق أهداف التربية لملا المجتمع .
- ٤. وأخيرا تقويم العملية التربوية فى ضوء تشابك وترابط عناصرها ، وللتعرف على مدى على مدى تأثير كل عنصر , ف غيره من العناصر ، والوقوف على مدى تحقيق أهداف هذه العملية . أي قياس محتوى التربية على أهدافها ، والنظر الى نوع الوسائل فى ضوء هذه الأهداف ، وكذلك النظر الى

أهدافف التربية ذاتها وفق مطالب المجتمع في سياق حركته وسط عوامل التغير المختلفة . فتحديد الأهداف ووضوحها هو الأساس لتحقيق شروط الجودة في التربية وذلك عن طريق تجنب كل العوامل السلبية وتوفير العوامل الايجابية .

يتضح من ذلك أن الأهداف ليست عبارات ميتافيزيقية ، مجردة ، بعيدة أو منفصلة عن حياة الأفراد . فهى تعبر عن دوافع الأفراد ورغبتهم التى تشكل تفاعلاتهم وعلاقاتهم ، وأن هذه الأهداف تنبثق من حياة الأفراد في مجتمعهم ، بعلاقاته وتعقيداته ، وبمشاكله وآلامه وآماله ، وبماضيه وحاضره ومستقبله ، وبمنظماته ومؤسساته . ومن ثم فان أهداف التربية ... سواء تفرعت عن فلسفة تربوية أو تجسدت في سياسة تعليمية أو استراتيجية تربوية ، أو مخططات بعيدة أو قريبة ... لا تفرض فرضا على العمل التربوى ، ولا تأتى من خارج حياة الافراد ولا تبتعد عن حركة المجتمع ، بل انها تشتق من حياة الافراد والمجتمع وتتطور بتطور بقطور بقوركل ما هو فردى في كل كائن بشرى على حدة ، والعمل في الوقت عينه على ايجاد التفاهم والانسجام بين الفردية التي تحصل عليها بتلك الطربقة وبين الوحدة العنص بة للجماعة الاجتاعية التي يعيش الفرد في كنفها .

وفى ضوء هذا الفهم فان من واجبنا أن نحافظ على استقلال الطفل ونزعاته بدلا من أن نلزمه الطاعة والنظام ، وواجب المعلمين أن يمتنعوا عن القسوة ، وان ينموا فى الطفل بدلا منها استقامة فى التفكير ، وان يغرسوا فى نفسه احترام وجهة النظر الاخرى ، ومحاولة تفهمها بدلا من ازدرائها . أما اتجاه آراء الاخرين فيجب أن يكون هدف التعليم هو تنمية عادة المعارضة المصحوبة بفهم تصورى ووعى كامل للأسس التى تقوم عليها المعارضة ، لا التسليم بكل ما يقال . يقول رسل : ولا يمكن القول أن حرية البحث مكفولة مادام الهدف من التعليم هو خلق أجيال من أصحاب التسليم الايماني لا من المفكرين وارغام الصغار على اعتناق آراء محددة فى مسائل يحوطها الشك ، بدلا من مساعدتهم على رئية

الشك وتشجيعهم على التفكير الحر .

أو بعبارة أوضح يجب أن يكون هدف التربية هو حربة الاعتيار بدون تدخل خارجى ، وقد بين لنا المصلحون التربوبون الى أى حد يمكن تحقيق هذا الهدف بصورة ما كان آباؤنا ليحلموا بها .

ولكن هل لا تصالنا بالطبيعة ، ذلك الاتصال القائم في الظاهر على المصادقة ، أى تأثير تربوى ؟ ، وما هو موقفنا في مواجهة حقائق الحياة القاسية والقلق العالمي الشامل ، وتلك الطبيعة الغاشمة ، وبنو الانسان اللين يبدون اقزاما لا حول لهم ولا قوة أمام القوى الطبيعية الجارفة التي قد تفني في دقائق معدودة جنسا بأكمله ، أو تقضى على قارة بأسرها _ هل هذه الحقائق القاسية تتفق مع أفكار التربية الكونية ، والتقدم ، والحرية ؟

تتوقف الأجابة عن هذه التساؤلات وفق نظرتنا الخاصة الى الحياة ، فقد نعتقد مع رسل أن كل جمهور العصور الماضية وجميع ضروب التقوى والاحلاص والالهام وكل ما يهر ويروع من ثمار العبقرية الانسانية مقضى عليه أن يفنى ويزول بفناء المجموعة الشمسية وموتها فلك الموت المائل المروع ومع هذا ، فاننا لا نزال نجد فى ذلك اليأس القاسى الذى لا يلين ، أناسا لعبادة الرجل الحر ، وغذاء لتلك الآمال والمخاوف التى يتكون منها نسيج حياته القصيرة الرقيقة ، ومن جهة أخرى قد نقول مع مفكر آخر عظيم هو « اوليفر لودج » : ان قوة لبثت أربعمائة مليون عاما قبل أن يظهر الانسان على سطح هذا الكوكب الذى لا يزال يأمل أن يظل ملايين أخرى من السنين ، فى درجة من الحرارة تمكنه من الحياة ، ليستطيع أن ينجز كثيرا ويحقق كثيرا بفضل جنس من الناس عرفوا كيف يتعاون بعضهم مع البعض الآخر . تعاونا شعورها مقصورا على ادارك الامور وتنظيمها . اننا لنستطيع أن نقول مع هذا المفكر على الأقل :

بأن الأمل لا يزال موجودا ، ففي مقدرونا أن نتعاون ونتضافر على تنفيذ الخطة

الالهية ونساعد ونشجع بعضنا بعضا . انا وإن كنا بشرا ضعافا خاطئين ، فانا لنشعر في أعماق انفسنا بامكان القيام بأعمال لا حد لها ولا نهاية فالمستقبل فسيح أمامنا ـــ أمام الجنس البشرى مجتمعا ، وأما الأفراد متفرقين ، فذلك الجهاد الفاشل الذى نقوم به في حياتنا الارضية لن يظل فاشلا الى الابد ، بل ان التقدم ممكن ميسور للفرد والجنس كليهما . وأن مصير الانسان وقدرته النهائية لتبلغ من السمو درجة تجعلنا ننظر آخر الأمر الى هذا المخاض الطويل الشاق وهذا الجهد المضنى الذى يبذل في ايجاد جنس يكون الهيا حقا ، ونكون نحن مطمئنين الى أن جميع المراحل الوسطى ، بكل ما فيها من محن قاسية وأحزان بالغة كانت مراحل ضرورية لا بد منها لبلوغ النتيجة الاساسية ــ وهى الحصول على الكمال عن طريق الارادة الحرة ، لا عن طريق القسر والاجبار .

يتكشف لنا في هـذ النص بأن التربية أيا كان نوعها ، وأيا كانت أوساطها وعواملها ، تجسيم لمبدأ الحرية ، وأن غاية الكون نفسه هي تربية الجنس البشري عن طريق الحرية .

وخلاصة القول: فإن الأشياء الوحيدة الطيبة في هذه الحياة هي أنواع النشاط الحر التي يمكن بشكل من أشكال التربية الناجحة أن يتعهدها ويواليها . وقد ننكر ، أو نؤكد أن الكون مرعب، ولكن سواء أنكرنا هذا أو أكدناه فالتربية لا تكون الا عن طريق الحرية .

٣ -- العلاقــة بين الحــرية والتربية :

لا شك أن هناك ترابطا وثيقا بين الحرية والتربية ، ذلك لأن الحرية تعد من أعقد موضوعات التربية ومن أهم اسسها ، فهى تتصل من جهة بموضوع الحرية العامة ، ومن ناحية أخرى تشكل جزءا من مشكلة أوسع منها وأشمل وهى مشكلة غاية التربية وأغراضها الوثيقة بالفلسفة وبوجهة النظر العامة في الحياة .

والواقع أن في كل انسان منا نزعتين متناقضتين في ظاهرهما: نزعة الى السيطرة والزعامة ، ونزعة الى الانقياد والخضوع ، فتدفعه الأولى الى السيطرة على الناس والتغلب على الأشياء والعقبات التي قد تعترض سبيله . وتحمله الثانية على تقبل الآراء من غيره ومحاكاتهم في كثير عما يفكرون ويعملون . فالأولى تؤدى الى الابتكار والخلق والتغير والى تقدم المجتمع . وتفضى الثانية الى استقرار المجتمع واطمئنان الفرد .

فما السبيل اذن الى التوفيق بين هاتين النزعتين المتضادتين _ بين الاستقلال والطاعة _ بين حرية التعليم وحرية المتعلم _ بين مطالب الفرد ومطالب الجماعة _ بين نزعات التلميذ من حيث هو فرد والمدرسة من حيث هى مشكلة عجمع _ بين النظام والفوضى _ بين الاستقرار والابتكار _ تلك هى مشكلة الحرية في التربية .

لقد تعرض غالبية الفلاسفة _ على اختلاف مذاهبهم _ وكذلك المفكرون ورجال التربية لمعالجة هذه المسألة ، ابتداء من الفكر اليونانى حتى تاريخنا المعاصر ولن يتسع المجال لسرد كل ما قال به هؤلاء في هذا الشأن ، ولكننا سنقبصر على تقديم نبذة مختصرة لفحوى أفكار واتجاهات ما نحن بصدده الا وهو جون لوك حول علاقة الحرية بالتربية .

وأول ما يقابلنا بهذا الخصوص ، هو كتاب لوك القيم « بعض خواطر فى التربية » ، وهو يتضمن تنظيما وتنقيحا وتفسيرا لنفس الأفكار التى أعلنها فى خطاباته المرسلة الى صديقه كلارك ، ولم يظهر اسم المؤلف على الكتاب ، ولكن يبدو أن شخصية المؤلف كانت معروفة حينذاك ، فآثر لوك أن يوقع باسمه على طبعة أخرى من الكتاب ، والتى ظهرت بعد عامين من الطبعة الأولى .

وكا هو الحال مع معظم كتب لوك ، فقد نقل هذا الكتاب الى لغات عنلفة ، حيث ترجم الى الفرنسية والألمانية والمولندية والسويدية والإيطالية

والاسبانية والتشيكية .

والجدير بالذكر أن ما كتبه لوك فى القرن السابع عشر كان بمثابة رد فعل ضد مناهج المدرسيين فى العصور الوسطى .

يبسط لوك فى كتابه سالف الذكر أهم المبادىء الأساسية فى التربية ، التى تتركز حول الاهتمام بالعقل باعتباره أداة تحررنا من الانزلاق فى الحطأ ونهتدى فى مراعاته الى الطريق القويم ، ولا يقتصر هذا الاهتمام على العقل فحسب ، بل تنسحب رعايتنا لتشمل الجسم أيضا ، على أساس أنه وعاء لهذا العقل . وبهذا يشير لوك الى أعظم التقاليد التربوية « العقل السليم فى الجسم السليم » . ونستطيع أن نتبين من ذلك كيف كان لوك حريصا على الاستفادة من تجربته الطبية وعمله بالتدريس ، وتطبيق ذلك فى مجال التربية ، حيث نراه يقدم تعليمات مفصلة عن نوع الغذاء كا يوضح أهمية التمرينات الرياضية وما لها من قيمة وأثر بالغ فى تربية الأطفال صحيا .

على أنه مما يستلفت النظر فيما جاء بكتاب « الخواطر » يكشف بصدق عن إصرار لوك على الدفاع عن حرية الفرد في مجال الفكر ، اذ أنه ينادى باستقلال التعليم استقلالا تاما عن الكنيسة ، بل وعن الحكومة أيضا ، وهذا ما جعله يطالب بأن يكون التعليم خاصا في المنازل بدلا من المدارس والمعاهد التي قد تتعرض لأى صورة من صور السيطرة .

يبقى أمامنا اذن أن نعرف الغايات الأساسية التربوية ... يرى لوك أن أهم هذه الغايات الرئيسية للعملية التربوية ، هى الوصول بالمتعلم الى مستوى الفضيلة والحكمة واكتال التهذيب والتعلم .

أ ... وتحتل الفضيلة مكان الصدارة فى مشروع لوك التربوى ، ورأس الفضائل عنده هو محبة الله وتقواه . اذ أن الفرد يتوقع من آراء لوك فى الأخلاق أن

أول ما يجب القيام به هو أن نغرس فى الطغل حب الله وتوفيره ، ونعلمه كيف يؤدى الصلاة ، أى أننا نقوم بتربية الطفل تربية دينية تعتمد على حب الله وممارسة شعائر العبادة . وكذلك الابتعاد عن سرد قصص الأشباح والعفاريت ، التى قد ترهب الاطفال ، وتؤثر فى نفوسهم وتعمل على اضعاف شخصيتهم وبالتالى اعاقة نموهم . وأخيرا ينبغى أن نعمل على تكوين عادات سليمة كعادة التحدث بالصدق دائما وفى كل المناسبات ، وهو ما يعنى غرس الفضائل الاجتاعية فى نفوس الأطفال .

ب - أما عن الحكمة فهى تأتى مع سنوات النضج ، ومع ذلك يمكن أن يتعلم الطفل كيف يواجه الحقائق ، وأن يتحلى باستقامة التفكير ، والا يرغم على الاقتناع بشيء مالم تتوفر لدية تفسيرات صحيحة ومعقولة عن هذا الشيء .

جـ ــ ويتلخص المبدأ الأساسي الذي يقوم عليه التهذيب في العبارة التالية:

« ألا نمتهن من قدر أنفسنا والا نقلل من شأن غيرنا » .

د ... أما عملية التعليم والتعلم فانها يجب أن تسهم فى نمو الطفل . ولهذا نجد لوك يسخر من الطريقة التقليدية القديمة التى كانت تفرض على التلاميذ قراءة وكتابة النبر والشعر ، وتعتمد على استظهار الدروس . يقول لوك : بما لا شك فيه أن الطفل يولد وعقله لوحة بيضاء أو صفحة بيضاء تنطبع عليها المدركات من العالم الخارجي ، وتقوم المدرسة بامداده بالأفكار والقيم والمعرفة ، وكذلك تزويده بناذج عن المعارف الماضية ، ويتم ذلك كله تدريجيا ، الا أن هذا لا يعنى بطبيعة الحال أن يقف التلميذ موقفا سلبيا ازاء ما يقدم له ، بل يجب عليه أن يعمل فكره ويستحث ملكة عقله فيما يتلقاه من معلومات وأفكار . وهذا يعنى حتى كل تلميذ في نمارسة تفكيره ، وأن تتاح له فرصة التعبير عن ذاته ، حتى لا يصبح التعليم بجرد

عملية تلقين أنيه ، يقتصر دور التلميذ فيها على استقبال وتلقى المعلومات ، دون أن يقوم بأى مجهود ايجابي في فهمها وتحصيلها .

ومن هنا ، فان التربية الحقيقية _ فى نظر لوك هى التى تمكن الفرد من حقه فى الحرية ، والحرية فى التربية ترتبط بتنمية العقل والذكاء . لذلك فإن أعمالنا تعتبر حره لا لكونها بعيدة عن ضغوط الآخرين ، ولكن لأنها تعتبر ذكية وبصيرة . فنحن أحرار اذا ما تعلمنا التفكير ، وجوهر التفكير هو القدرة على الاستدلال بالحقائق والسعى اليها من أجل تنمية القدرة على ضبط الأحداث والظروف ، من أجل مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة التي ينتمي اليها .

ولذلك يطالب لوك بتغير منهج التعليم بحيث يشمل مجموعة من الدارسات المتعلقة بالحياة مثل الجغرافيا والفلك والتشريح بجانب بعض التاريخ لأبه بمثل هذه العلوم يجب أن يتكون أساس معرفتنا لل بالأفكار المجردة المجردة في المنطق أو الميتافيزيقا . وكان لوك لا يرى جدوى من دراسة التلاميذ للغتين اللاتينية واليونانية ووخاصة الأولى وبالرغم من أن مثل هذه الدراسة تعد ذات قيمة وفائدة بالنسبة لأبناء الطبقة الأرستقراطية الذين قد يسمح لهم وضعهم الاجتماعي بفرص الاستفادة من دراستها ، الا أنها ستكون عديمة القيمة بالنسبة لابن التاجر أو التلميذ العادى الذى لن تتيح له الحياة بعد ذلك فرصة استخدام هذه اللغات أو الافادة من معرفتها ولذا فدراستها في هذه الحالة متكون بمثابة ضياع لوقت التلميذ في تعلم أشياء لن يستخدمها في حياته بعد ذلك .

ولعل هذا ما جعل لوك يذهب الى ضرورة اشتراك التلميذ في صياغة المواد والبرامج التعليمية والاعتداد برأيه فيما يقدم اليه من مسائل ، الأمر الذي ينمى فيه الثقة بالنفس واعتزازه بشخصيته واحترامها ، وبالتالى احترام الاخرين له .

وتأسيسا على ما تقدم فان أى علم من العلوم لن يكون له أية فائدة بالنسبة للانسان الا اذا كان لتلك العلوم جوانب تطبيقية عملية ، وعلى ذلك فالخبرة هي أساس التربية وهذا ما ذهب اليه لوك . ويلاحظ أن رأى لوك القائل بربط التعليم بحاجات المجتمع ، سيصبح فيما بعد شعارا عاما « العلم في خدمة المجتمع » .

ومن ناحية أخرى يعتقد لوك أن القسوة الشديدة والعقاب البدنى فى معاملة الأطفال ، تسىء اساءة بالغة الى التربية ، فهؤلاء الأطفال الذين تعرضوا لعقاب صارم وتوجيه يعتمد على اسلوب التهديد والقهر ، نادرا ما يكونوا رجالا اشداء متفوقين ، اذ ليست التربية الرشيدة هى التى تلجأ الى شل قوى التفكير عند الاطفال واهدار كرامتهم ، بل التربية الحقة تتمثل فى اطلاق ملكات العقل وابداعات الفكر واتاحة الفرصة للطفل لكى يعبر عن نفسه دون ضغط أو اكراه . ومن هنا كان ايمان لوك فى قدرة التربية على تنمية الحربة .

رأينا بما تقدم كيف يتجه اهتام لوك الأساسي في كتابه « الخواطر » الى جعل التلميذ يلجأ الى العقل وبذلك يكون العقل هو المعين للارادة المؤثرة في عملية التربية على أن لوك في تحمسه لهذا الرأى قد خالف نظرية أفلاطون التى تقول بأن نضوج العقل يظهر متأخرا عند الطفل ، ويشجعنا على أن نعامل الأطفال على أنهم مخلوقات لها عقل وفهم ، وأن نلجأ الى الشعور بالخجل والحياء فيهم ، ونستغل رغبتهم الطبيعية في الاحترام والتقدير ، ويجب أن نتركهم ما استطعنا احرارا يتمتعون بحرية كاملة ، دون أن يكونوا مقيدين في العابهم وأفعالهم الصبيانية . أى لابد من أن نبيح للأطفال الحريات التي تناسب أعمارهم ، وألا نفرض عليهم قيودا لا ضرورة لها . فيجب الا نحرمهم من أن ينعموا بطفولتهم ، وأن يلعبوا كما يلعب الأطفال . وإنما الواجب ان يمنعوا عن عمل الشر والاذى . أما كل حرية أخرى فينبغي أن تتاح لهم .

وخلاصة القول : فان ما اسداه لوك الى التربية من خدمات ينحصر في دفاع

جرىء ، مبتكر ، معقول ، عن كبح جماح الطفل عن فعل الشر والحاق الاذى بنفسه أو بالآخرين . ومع ذلك فان المعلم يجب أن يتقيد بشعار التربية الاساسى القائل بألا اكراه في التعليم .

الفصسل الرابسع

باروخ اسسبينوزا

اسسينوزا

حياته ومؤلفساته

يواجه كل من يحاول الكتابة عن حياة اسبينوزا Spinoza ببعض الصعوبات التى تتمثل فى ندرة المصادر التى تتناول سيرته وحياته . ولعل أهم المصادر التى التقليدية المعروفة هى : تاريخ حياته كا كتبه الطبيب لوكاس Lucas ، وتاريخ حياته اللكى سجله القس كوليروس Colerus ، ثم نبلة عن حياته فى مقال بعنوال اللكى سجله القس كوليروس التاريخي النقدى «الذى وضعه الفيلسوف الفرسى (اسبينوزا » فى القاموس التاريخي النقدى «الذى وضعه الفيلسوف الفرسى (بيسل Byale) وقد ضمن فريدنتال Freuadenthal كتابه القيم عن حياة اسبينوزا بعض النصوص والوثائق التى تتعلق بشخصية اسبينوزا وأسرته ومؤلفاته وكذلك رأى المعاصرين واللاحقين له (١) .

والواقع أن سجلات الجمعية اليهودية في امستردام ، والمراسلات الكثيرة التى خلفها اسبينوزا ومعاصروه ، أفادت في ملء بعض الفجوات في سيرته وحياته ، وأسهمت بقدر كبير في تصويب بعض الأخطاء التي وقع فيها البعض نتيجة عدم المامهم التام بتاريخ حياته(٢) .

⁽١) فؤاد زكرها: اسبينوزا، ص ١٦ .

⁽٢) الديه كريسون : اسبينوزا ، ترجمة تيسير شيخ الأرض ، دار الأنوار ، يووت ١٩٦٦ ، ص ٥٠

ولد باروخ اسبينوزا في ٢٤ نوفمبر عام ١٦٣٢ في امستردام ، لأسرة يهودية انتقلت من اسبانيا الى البرتغال فرارا من الاضطهاد(١) . وقد أظهر « باروخ » منذ طفولته ، وفي صباه فيما بعد على نحو افضل ، أن الطبيعة لم تكن جاحدة بالنسبة اليه . وقد كان المرء يعترف له بسهولة ويسر بأنه كان واحدا ممن يتمتعون بخيال حي وبعقل نفاذ(١) .

وقد تلقى اسبينوزا تعليمه فى المدرسة التلمودية المحلية بامستردام ، إذ ألحقه بها أهله لكى تتوثق ارتباطاته بطائفته اليهودية بتعلم لغتها العبرية وتراثها . وبما لا شك فيه أن هذا العمل لم يحقق الا نتيجة عكسية : اذ أن الطابع اللاهوتى المحافظ لتعليمه فى المدرسة قد دفعه الى الثورة عليه ، فضلا عن أن أهله قد اضطروا الى البحث من معلمين آخرين له ، لكي يدرس لغات العلم الحديث ، ولا سيما اللاتينية . وكان أشهر هؤلاء المعلمين فان دن انده von den Ende اللي كان ملعما وطبيبا فى امستردام ، وبلغ حظا كبرا من الشهرة ، حتى أن أكبر اسر أمستردام كانت تعهد اليه بتعليم أبنائها . وبذكر «كوليروس» فى ترجمته لحياة اسبينوزا أن هذا الاستاذ كان يلقن تلاميذه ، الى جانب اللاتينية ، شيئا اخر هو تعليمات الالحاد ، وربما كان ذلك حكما مبالغا فيه ، غير أن الامر الذي لا شك فيه هو أنه كان من النفوس الثائرة على التقاليد ، وأن اسبينوزا تأثر بثورته هذه منذ صباه (٢) .

وهكذا وجد اسبينوزا نفسه وهو يعمل مع (فان دن انله) تجاه انماط فكرية ومذاهب ومبادىء تخالف كل المخالفة ما اسبق أن عرفه في محيط اسرته، والعلوم التي عرفها معلموه وزملاؤه في الدراسة (المرابعة). ثم قرأ فلسفة ديكارت وكذلك

Pollock, Frederick, Spinoza (his life and philosophy), p. 1.
 الليه كريسون : اسينوزا ، ترجمة تيسير شيخ الأرض ، ص ٩ .

⁽٣) فؤاد زكريا : اسبينوزا ، ص ١٩ .

^{... (}٤) الدريه كريسون: اسبينوزا، ترجمة تيسير شيخ الأرض، ص ١١.

جيوردانو برونو وغيرهما من فلاسفة العصر من محدثين ومدرسيين. فازداد ابتعادا عن اليهودية ، ورأى زعماؤها أن يسبقوه في حظيرتها وعرضوا عليه مرتبا ، فرفضه واعتدى عليه رجل متعصب وجرحه بخنجر ، فلم ينثن ، فأعلن الزعماء فصله من الجماعة عام ١٦٥٦ ، وحصلوا من السلطة المدنية على أمر باقصائه عن المدينة اذ كان البروتستانت أيضا يعدونه رجلا خطرا . فأقام عند صديق فى احدى الضواحى ، ومكث بها خمس سنين يكسب رزقه بصقل زجاج النظارات ، فكان اصدقاؤه يأتون من المدينة فيحملون الزجاج ويبيعونه فيها . وفى أثناء تلك الفترة شرع اسبينوزا فى الكتابة . ثم أخد يتنقل فى هولندا ، وكان أينا يُحل يلقى أصدقاء معجبين به معتنقين مذهبه . ولقد عرض عليه القائد الفرنسي كوندى عجرض عليه أحد الامراء الالمان فى نفس السنة منصبا بجامعة فرفض ! كا عرض عليه أحد الامراء الالمان فى نفس السنة منصبا بجامعة هيدلبرج ، فرفض كذلك محافة أن لا تتوفر له الحرية فى التعليم . وكان مصد ورا بالوراثة ، فكان مرضه من جهة ، وكانت الفلسفة من جهة أخرى ، يحملانه على المعيشة البسيطة المادئة الوادعة ، فلقب بالقديس المدنى ، وكانت وفاته بمدينة على المعيشة البسيطة المادئة الوادعة ، فلقب بالقديس المدنى ، وكانت وفاته بمدينة كلا هاى عام ١٦٧٧ .

لقد اتخذ اسبينوزا من اللاتينية لسانا يحرر به (۱۱ و و و الله و الفلسفة الديكارتية Descartes principles of philosophy » مرهنة عليها بالأسلوب الهندسي ، الذي نشر عام ١٦٦٣ (۱۲ ، وبعد هذا العمل كتمهيد ومدخل لفلسفته الحاصة ، ثم عرض فلسفته في « الرسالة الموجزة في الله والانسان وسعادته Treatise on God and Man and his Willbeing التي كتبها عام ١٦٦٠ ولم تنشر . وقد ضاع الأصل وبقيت ترجمتان هولنديتان نشرتا عام ١٦٦٠ ولم تنشر . وقد ضاع الأصل وبقيت ترجمتان هولنديتان نشرتا عام ١٨٥٠ . ثم وضع رسالة في « إصلاح العقل ١٨٥٠ . ثم وضع رسالة في « إصلاح العقل understanding » وهي بمثابة مقدمة في المنهج وفي قيمة المعرفة ، وكان يهدف

⁽١) يوسف كرم : الفلسفة الحديثة ، ص ١٠٣ .

^{¿2)} Pollock, Frederick, Spinoza (his life and philosophy), p.28.

من كتاباته الاستغناء عن منطق أرسطو واقامة المنهج العلمي .

ولما اشتد الجدل حول مسائل الوحى والنبؤة والمعجزات وحرية الاعتقاد، كتب فى ذلك « الرسالة اللاهوتية السياسيسة Tractatus The ، ومع ذلك لم تنشر الا عام ١٦٧٠، ومع ذلك لم تنشر الا عام ١٦٧٠، « والرسالة السياسية Tractatus politicus » التى نشرت بعد وفاته ، ثم كتب « الاخلاق السياسية الهم وأعظم مؤلفاته عى وجه الاطلاق ('') . وقد نهج اسبينوزا فى كتابه الأخلاق النهج الهندسي وصب تفكيره فى صيغ المسلمات والتعريفات والقضايا ، وينقسم هذا الكتاب الى خمس كتيبات أو خمس كتب صغيرة الأول منها « فى الله » ، والثالى « فى النفس ، طبيعتها وأصلها » والثالث « فى الانفعالات » ، أما الخامس والاخير « فى قوة العقل أو فى حرية الانسان أو فى قوة التعلات » ، أما الخامس والاخير « فى قوة العقل أو فى حرية الانسان » ('') ولم

⁽١) يوسف كرم : الغلسفة لملدينة ، ص ١٠٤ .

⁽۲) على عبد المعلى عمد : لينتنز ، ص ص ٢٠٢ – ٢٠٠٣ .

مشكلة الجـوهر عند اسـبينوزا

اذا أردنا البحث عن تصور الجوهر عند اسبينوزا فيجب أن نرجع أولا وأساسا الى كتابه في « الأخلاق » . وكتاب الاخلاق ذاته ينقسم الى خمس كتيبات أو خمس كتب صغيرة الأول منها « في الله » والثاني « في النفس ، طبيعتها وأصلها » والثالث « في الانفعالات » والحامس والأخير « في قوة العقل أو في حرية الانسان أو في قوة الانفعالات » والحامس والأخير « في قوة العقل أو في حرية الانسان » فالاخلاق موضوع الكتابين الأخيرين ولكن اسبينوزا أطلق هذا الأسم على الكتاب كله لأن الأحلاق عنده غاية النظر عند العمل ، ولأن اتجاهه الأساسي أخلاق كما هو الحال عند الرواقيين (١) ، وقد نهج اسبينوزا في هذا الكتاب النهج الهندسي وصب تفكيره في صيغ المسلمات والتعريفات والقضايا ، وكان كتابه الأول « في الله » معبرا وممتلئا بتصور الجوهر ، إذ الله عنده والجوهر ، وكان كتابه الأول « في الله » معبرا وممتلئا بتصور الجوهر ، إذ الله عنده والجوهر ،

اذن لا بد لنا ونحن نلتمس فكرة الجوهر فى فلسفة اسبينوزا أن سحت فى كتابه الأكبر « الأخلاق » ولا بد بصورة أدق أن نبحث فى الكتيب الأول على وجه خاص . ولقد رأيت أن أبدأ وأنا فى سبيل عرضى لفكرة الجوهر عنده نبرهمه دقيقة لمعظم هذا الكتيب الأول من « الأخلاق » لكى أظهر نمط تفكيره الدى يتصف بالنهج المندسي من ناحية ، ولكى أعرض تقريبا لكل آراء اسبيبورا فى الجوهر من ناحية أخرى . ثم أقوم بتحليل آرائه والتعقيب عليها ونقدها فى مرحلة تأخيرة .

ترجمة الكتيب الأول من الأخسلاق

« قــى الله »^(۱)

أ _ التعريفات:

أ ... العلة بذاتها هي ما كانت ما هيتها تتضمن وجودها ، أو ما لا يمكن تصور طبيعتها بدون وجودها .

٢ – والشيء يطلق عليه أنه متناهي في نوعه الخاص ، حينا يمكن تحديده بشيء آخر من نفس طبيعته ، ومثال ذلك أن الجسم يقال عنه أن متناه الأننا نتصور جسما آخر أكبر منه ومع أن الفكر يحدد بفكر آخر ، الا أن الجسم لا يحدد بالفكر كما لا يحدد الفكر بالجسم .

٣ - وأعنى بالجوهر ما هو بذاته ومتصور بذاته ، وبمعنى آخر إنه التصور الذى لا يحتاج الى تصور شيء آخر من مكوناته .

٤ -- وأعنى بالصفة ما يدركه العقل من الجوهر على أنه مكون لماهيته .

وأعنى بالحال ما يتقوم بشيء آخر هو « الجوهر » ويتصور بهذا الشيء .

(١) سلسلة الكتاب العظيم _ الغسم الثاني _ ص ٢٥٥ .

وأعنى بالله كائن مطلق لا متناهى . أى جوهر مؤلف من صفات لا
 متناهية كل واحدة منها تعبر عن ماهية أبدية ولا متناهية .

ويطلق على الشيء أنه حر من حيث أنه وجد من الضرورة الخاصة بطبيعته وحده وعلى العكس من ذلك يطلق على الشيء أنه ضرورى من حيث أنه عجم فى وجوده وفعله بطريقة ثابتة .

٨ وأعنى بالأبدية الوجود في ذاته إلى المدى الذي يدرك ضرورة من اتباع تعريف الأشياء الأبدية .

ب ... البديهات:

١ - كل شيء إما أن يكون في ذاته أو في شيء آخر .

٢ - ما لا يدرك خلال غيره يجب أن يدرك خلال ذاته .

٣ -- ومن العلة الحتمية المعطاة ينتج معلول ضرورى ، وعلى العكس من ذلك
 إذا لم تعط علة حتمية فمن المستحيل أن ينتج أى معلول .

إن المعرفة ذات المعلول تعتمد على أو تتضمن معرفة العلة .

وهذه الأشياء التي لا يوجد تبادل مشترك بين الواحد منها والاخر لا
 عكن أن تفهم بالتبادل أيضا ، أى أن تصور إحداها لا يتضمن تصور الأخرى .

٦ - الفكرة الحقيقية يجب أن تتفق مع ما تعبر عنها .

۸ - إن ماهية الشيء الذي يمكن أن يدرك على أنه غير موجود لا يتضمن
 الوجود .

ج _ القيضايا

١ - الجوهر بطبيعته أولى بالنسبة لمعلولاته . ويتضح ذلك من التعريف الثالث والخامس .

٧ - لا توجد أشياء مشتركة بين جوهرين لهما صفات متباينة . ويتضح ذلك من التعريف الثالث لأن كل جوهر ما هو بذاته ويدرك خلال ذاته . وهذا يعنى أن تصور جوهر ما لا يتضمن تصور جوهر اخر .

٣ - اذا كأن هناك شيئين ليس لهما جوانب مشتركة فإن الواحد منهما لا يكون أن يكون علة الاخر . فلا يمكن أن يفهم بالتبادل شيء من خلال شيء اخر لا يوجد تبادل مشترك بينهما (بديهية) ومن ثم فلا يمكن أن يكون الواحد منهما علة الاخر .

٤ - إن شيعين مميزين أو أكثر يميز الواحد منهما عن الانحر إما باختلاف صفات الجوهر أو باختلاف تأثيراتها . ويتضح ذلك من البديهية الأولى إذ أن كل شيء اما أن يكون في ذاته أو في شيء اخر . ويمعنى اخر (التعريف الثالث والحامس) فان خارج العقل لا شيء يوجد الا الجواهر و معلولاتها . ومن ثم فلا يوجد شيء خارج العقل الا ويمكن تمييز الواحد عن الاخر أما بالجواهر وصفاته (التعريف الرابع) واما بتأثيراته .

ه -- وفي الطبيعة لا يمكن أن يوجد جوهران أو أكثر لهما نفس الطبيعة أو الصبقة. اذا كان هناك جوهران متايزان أو أكثر فيجب أن يتميز الواحد منها عن الاخر . باختلاف الصفات أو المعلولات (قضية ٤). وإذا كان التمايز فقط في الصفات فانه ينتج بأنه لا يوجد الا جوهر واحد له نفس الصفة . ولكن اذا كان التمايز في اختلاف المعلولات وكان الجوهر أولى بالنسبة لمعلولاته (قضية ١) فإن المهلولات تنحى جانبا لكى نعتبر الجوهر في ذاته . أو بمعنى اخر لا يوجد

جوهران أو أكثر (قضية ٤) ولكن واحدا فقط يملك مفس الطبيعة .

٣ ـــ لا يمكن أن ينتج جوهر اخر . ولا يمكن أن يوجد فى الطبيعة جوهران هما بفس الصفة (قضية ٥) أى (قضية ٢) لا يوجد بين جوهرين أشياء مشتركة ومن هنا قصية (٣) لا يمكن أن يكون جوهر ما علة لجوهر اخر لا ينتج جوهر عن جوهر عيره

٧ من متعلقات طبيعة الجوهر أن يوجد . لما كان الجوهر هو علة ذاته فيمكن القول (تعريف ١) مأن ماهيته تتضمن وجوده أو بمعنى اخر من متعلقات طبيعته أنه يوجد .

٨ ـــ كل جوهر لا متناهى بالضرورة لما كان من طبيعة الجوهر أنه يوجد (قضية ٧) فإن وجوده أما أن يكون متناهيا أو لا متناهيا ولا يمكن أن يكون الجوهر متناهيا وإلا حده جوهر اخر من نفس طبيعته ومن ثم ينتج عندنا جوهران لمما نفس الطبيعة أو الصفات وهذا متناقض مع القضية الخامسة .

٩ - أكار الأشياء حقيقية أو تعبيرا عما يكمن فى الشيء ، تنتمى الى أكثر الصفات . وهذا يتضح من التعريف الرابع .

١٠ - كل صفة للجواهر يجب أن تدرك خالال ذاتها . الأن الصفة هي ما يدركه العقل من الجوهر على أنه مكون لماهيته (التعريف الرابع) ومن ثم
 (التعريف الثالث) يجب أن ندرك خلال ذاتها .

١١ – الله أو الجوهر يتألف من صفات لا متناهية . كل واحد منها يعبر عن ماهية أبدية لا متناهية موجود بالضرورة . فإذا أنكرنا أن الله موجود تبع ذلك أن ماهيته لا تتضمن وجوده (بديهية ٧) ولكن ذلك كله يتناقض مع القضية (٧) إدن فالله موجود بالضرورة .

١٢ لا يمكن حقيقة ادراك صفة لجوهر اذا اعتبرناه منقسما. لأن الأجزاء التي تدرك من حلاها الصفات ادا اعتبرنا الجوهر منقسما إما أن تحفظ أو لا

تحفظ طبيعة الجوهر ، فإذا حفظت طبيعة الجوهر فإنه ينتج (القضية ٨) أن كل جزء سيكون لا متناهيا وعلة ذاته (القضية ٦) ويتكون من صفات متباينة عن غيره من الأجزاء (القضية ٥) . وعلى ذلك فإن جواهر عديدة سوف تنتج عن جوهر واحد الأمر الذي يتناقض مع (القضية ٦) . وإذا لم تحفظ طبيعة إلجوهر فيمكن القول عندتذ بأن الجوهر ككل يقسم الى أجزاء متساوية ومن ثم يفقد طبيعته كجوهر وهذا يتناقض مع (القضية ٧) .

17 - الجوهر المطلق اللامتناهي غير قابل للقسمة . لأنه لو كان منقسما فإن الأجزاء التي انقسم اليها إما أن تحفظ أولا تحفظ طبيعته المطلقة اللامتناهية ، فإذا حفظتها فإنه سينتج تجمع من الجواهر لها نفس الطبيعة وهذا ما تهدمه (القضية ٥) وإذا لم تحفظ طبيعة الجوهر فإنه سيتوقف عن أن يوجد وهذا ما تهدمه (القضية ١١) .

15 - إلى جانب الله لا جوهر يوجد ولا يمكن أن يتصور جوهر . لما كان الله مطلقا ولا متناهيا وبالتالى صفاته المكونة لماهيته (تعريف ٦) ولما كان من الضرورى أن يوجد (قضية ١١) ، فإنه ينتج عن ذلك بأنه إذا كان هناك جوهر إلى جانب الله فيجب أن يفسر بواسطة صفات الله لأنه لا يوجد جوهران لهما نفس الصفات (قضية ٥) ، ومن ثم لا يوجد أى جوهر ما عدا الله وأيضا لا يمكن تصور غيره وينتج من ذلك :

١ -- الله واحسد .

٢ – الامتداد والفكر من صفات الله وليسا جوهرين .

۱۵ -- أيا ما كان ، هو فى الله ، ولا شيء يمكن أن يوجد أو يتصور بدون الله .
 إلى جانب الله لا يوجد ولا يتصور جوهر (قضية ۱٤) بمعنى آخر (تعريف
 ٣) لا يوجد شيء بذاته ومتصور بذاته . . فالأحوال (تعريف ٥) لا يمكن أن

تكون أو تتصور بدون الجوهر وأن كان يمكن فقط أن توجد في الطبيعة المنقسمة وحدها وأن تتصور من خلالها . وإلى جانب الجواهر والأحوال لا تجد شيئا (بديهية ١) ومن ثم فإنه لا يوجد أو يتصور شيء بدون الله .

وبناء على هذه التعريفات والبديهيات وما يتبعها من قضايا ، وعلى هذا النحو من نموذجه الهندسي في تأليف وترتيب أفكاره يأخذ اسبينوزا في توضيح السمات والخصائص والمميزات المتعلقة بالله فيقول :

إن الله هو العلة الأولى المطلقة وأنه علة ذاته ، وعلة وجود الأشياء التي ينتجها وماهياتها (قضية ٢٥). وهو يفعل بذاته لا قسرا كما أنه أبدى وصفاته أبدية (قضية ٢٥). ووجود الله وماهيته شيء واحد (قضية ٢٠) أما ماهية الأشياء التي ينتجها فلا تتضمن الوجود (قضية ٢٤) . كما أن كل الأشياء والأحوال التي تستتبع صبفات الله الأبدية اللامتناهية هي أيضا لها وجود أبدى لا متناهي (قضايا ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣) . ثم يتكلم اسبينوزا عن الحرية وكيف أنها تصدر عن الضرورة وعن الارادة وكيف أنها تنبع من تلك الضرورة ذاتها حتى ينتهى بهذا الاسلوب الهندسي المحكم من كتابه الأول من « الأخلاق » .

ثانيا

تحمليل فكرة الجوهر عند اسبيتوزا

رأينا ونحن نتبع جوهر فكر اسبينوزا الذى عرضته بصورة هندسية بادئا بتعريف اتمه وبديهياته مستنتجا منها قضاياه العديدة ، أن الجزء الأول من كتابه « الأخلاق » إنما يهتم بالطبيعة العامة لفكرة الحقيقة واستهله فيلسوفنا بفكرة الجوهر مبرهنا على أن الحقيقة فى إطلاقها وتمامها هى الجوهر الوحيد أو هى الله المن ثم يستنتج بقية مبادئه المبتافيزيقية وموقفه الفلسفى . والواقع أنه طبقا لهذا الفيلسوف « يمكن أن نضع أية واقعة تحت أحد عناوين ثلاثة : جوهر ، صفة ، حالة ... والصفات والأحوال تعتمد على الجوهر أو الله فيصبح الجوهر أو الله أو الحقيقة واحدة وأبدية ولا متناهية (٢) .

والآن لنفحص عن قرب جوهر فكر هـذا الفيلسوف .

١ – الجوهر والحمال :

إن الحقيقة وهى موضوع الفلسفة الأول تنقسم الى قسمين كبيبين: الأول ما هو بذاته والثانى ما يتقوم بغيره، وما هو بالذات أى ما كانت حقيقته متقومة بذاتها يسميها اسبينوزا بالجوهر، وما يتقوم بغيره أى ما كانت حقيقته غير متقومة بذاتها وتعتمد على الغير يسميها اسبينوزا حال الجوهر?).

ومع أن الحال لا يتقوم بذاته وتتوقف حقيقته على الجوهر الذى يتقوم بذاته إلا أنه حقيقى . وأبعد من ذلك يجب أن نلاحظ أن جزئ تعريف كل من الجوهر والحال مرتبطان تماما ، ذلك أن الأحوال عند اسبينوزا « ليست هى ما نعرفه مس الجوهر » كما أن الجوهر « ليس هو ما نفكر فيه ولكن لا نعرفه » فعند اسبينوزا لا يوجد إنفصال بين « ما يوجد » وبين « ما يعرف »(1) على الرغم من أن هناك تمييزا دائما بين المعرفة الكلية وبين المعرفة الجزيئية بحيث بمكن أن نعبر عما سبق بتعبير أحدث وأقوى قائلين « إن الحقيقة الكاملة هى موضوع المعرفة الكاملة ولمعرفة هي في الحقيقة » .

⁽١) إسبينوزا إلى الأعلاق بـ الكتاب الأول بـ قضية ١٤ .

⁽٢) روجرز _ تاريخ الطالب في الفلسفة _ ص ٢٥٨ .

⁽٣) إسبينوزا _ الانحلاق _ الكتاب الأول _ تعريف ٣ ، ٥ .

⁽٤) جوكهايم _ دراسة في أخلاق اسبينوزا _ الكتاب الأول _ الفصل الأول _ ص ١٤

هذا هو التصور العام الذي يصيغ تفكير اسبينوزا في تعريفيه للجوهر والحنال والذي قلنا أنه يجب أن نربط نصف التعريف في كلا التعريفين بالنصف الآخر . فحين نقول أن الجوهر ما هو بذاته ويتصور بذاته يجب أن نربط ما هو بالذات بالتصور بالذات ، وحين نقول أن الحال هو ما يتقوم بشيء آخر ويتصور بهذا الشيء يجب أن نربط النصف الأول بالنصف الثاني . والنصف الثاني من تعريف الجوهر يؤكد : أنه إذا كان هناك ما هو حقيقي بمعنى وجوده بذاته فإن معرفته تعنى تصوره من حيث هو متقوم بذاته ، والنصف الثاني من تعريف الحال يؤكد : أنه إذا كان هناك ما هو حقيقي بمعنى أن وجوده مفتقر إلى شيء آخر فإن معرفته تعنى تصوره من حيث أنه متقوم بهذا الشيء .

ومن هذين التعريفين ينتج أن الجوهر أولى بالنسبة لأحواله لأن وجود وتصور أجواله ، ومع الجوهر هو وجود بذاته وتصور بذاته ولا يفقتقر إلى وجود وتصور أحواله ، ومع ذلك فإنه كلما كان فهمنا للأحوال أكثر كلما ازداد فهمنا للجوهر لأن الأحوال هي الطرق أو الوسائل التي نستطيع بواسطتها تفسير الجواهر . كما أن فهمنا للأحوال يعلمنا كيف نفهم الجوهر لأن فهمنا للأحوال يعتى معرفتنا لوجودها من حيث هي مفتقرة إلى الجوهر في هذا الوجود . ولكن فكرتنا عن الجوهر لا يمكن أن تنفصل عن أفكار أحوالها إذ فكرة الحال تتضمن فكرة الجوهر لأن حقيقة الحال تتضمن حقيقة الجوهر . ولكن كرنا هي أنها عتمة الحال تتضمن حقيقة الجوهر . ولكن كرنا هي أنها عتمة بالجوهر .

وحين نتصور الجوهر من خلال تصور أحواله فإننا نتصور هذه الأحوال وهي مفتقرة في وجودها إلى الجوهر . وقد يقال كيف بمكن أن نتصور فهم الجوهر عن طريق أحواله أي كيف يمكن أن نفهم الكل من خلال أجزائه أو كيف نفهم الجوهر بما هو أدنى منه ؟ ويرد على ذلك بأن هذه الأحوال أو الأجزاء المفسرة للكل هي غير معقولة ولا متصورة إلا في ذلك الشكل ، كما أن وجودها مفتقر الى وجود هذا الجوهر ذاته .

وإن قيل ما هو هذا الشيء الحقيقي بذاته ؟ فان اسبينوزا يوجهنا مباشرة الى تصور الجوهر ، ثم يوجهنا إلى الله(١) الذي تتقوم حقيقته بذاته بينا تتقوم حقيقته ما عداه عليه إذ « الله عنده واحد » والجوهر الذي يتكون من خلاله كل شيء هو واحد (١) وإذن فائله والجوهر شيء واحد ، وهو موجود بالضرورة (الله أو الجوهر يوجد ضرورة (١) » .

٢ - الجنوهر والصفية :

أما الصفة فيعرفها اسبينوزا بأنها « ما يتصوره العقل من الجوهر على أنه مكون للهيته » (2) والصفات لا متناهية ولا يمكننا أن نحصرها أو نعدها ، ومع ذلك فهناك صفتان يتصورهما العقل بوضوح من بين الصفات اللا متناهية الأخرى ، هما صفتا الامتداد والفكر ، وهنا يقول الأستاذ برهبيه « ومن الصفات اللامتناهية لله نحن لا نعلم إلا إثنتين فقط وهما الامتداد والفكر ، وكلا منهما بسيط ولا متناه وأبدى » (8) . كا يقول اسبينوزا في خطاب له لهيجو بوكسل « عندى فكرة عن الله واضحة وضوح فكرتى عن المثلث ولكن هذا لا يعنى أن عندى تخيلا عن الله واضحا كتخيل للمثلث لأننا لا نستطيع أن نكون صورة عن الله واضحا كتخيل للمثلث لأننا لا نستطيع أن نكون صورة عن الله صفاته لا كلها ولا الجزء الأكبر منها ، لكن جهلى بمعظمها لا يعنى عدم معرفتى صفاته لا كلها ولا الجزء الأكبر منها ، لكن جهلى بمعظمها لا يعنى عدم معرفتى بمعضها ، فحين بدأت بدراسة الهندسة الأقليدية كان لدى « تصور واضح » بمعواص المثلث من حيث أن ثلاث زوايا تتساوى مع زاويتين لخيط أو « معرفة » بمخواص المثلث من حيث أن ثلاث زوايا تتساوى مع زاويتين لخيط

⁽١) اسبينوزا ـــ الانحلاق ــ الكتاب الأول ــ (قضية ١٤ ، ١٥) .

 ⁽۲) اردُمَان _ تاریخ الفلسفة _ ترجمة هوندنج _ س ۲۰ .

⁽٢) شاريه ــ اسبينوزا ـ الأعلاق ب الفصل الثاني ــ ص ٣١

^{ِ (}٤) اسينوزا ـــ الأعلاق ــ الكتاب الأول ــ تعريف ٤ . ·

⁽٥) اميل برهيه ــ تاريخ الفلسفة ــ الفصل السادس ص ١٧٣ .

⁽٦) إسترى أن اسبينوزا ينكر أن الله يمكن أن ينظر اليه بالثيلة كما يقول أن الصفات تفقد لا تناهيها اذا بظرما اليها بالخيلة وعلى أنها مجردة عن الجوهر

مستقيم على الرغم من أننى كنت جاهلا حتى هذا الوقت بخواص المثلث الأخرى(١).

وبينا يتفق ديكارت مع اسبينوزا في أن الله جوهر مطلق ولا متناهى ويقتصر اسبينوزا على اطلاق لفظ الجوهر على الله فقط ، نجد ديكارت يطلق لفظ الجوهر على الله فقط ، نجد ديكارت يطلق لفظ الجوهر على كل من الامتداد والفكر من حيث أنهما غير مفتقرين في وجودهما الى شيء مخوان كان مفتقرين إلى الله أما كل من الامتداد والفكر عند اسبينوزا فهما مكونان للطبيعة الجوهرية أو لماهية الجوهر أو هما عنده خاصيتان أساسيتان اللحقيقة المطلقة ، كما أنهما حقيقيان على نعو حقيقة الأحوال . وفي هذا يقول رايت « أما اسبينوزا فيرى على خلاف ديكارت بأنه لا يوجد إلا جوهر واحد في المالم هو الله ، والعقل والمادة أو الفكر والامتداد فهما صفتان لله »(٢٠) كما يقول برهييه « الامتداد والفكر ، كلا منهما لا متناه ، وهما إثنتان من صفات الله ، أما ديكارت فيعتقد بأن الفكر والامتداد جوهران وإن كانا لا يوجدان إلا بالجوهر ديكارت فيعتقد بأن الفكر والامتداد جوهران وإن كانا لا يوجدان إلا بالجوهر الألمى »(٢٠) ويقول راسل « لقد قبل ديكارت ثلاث جواهر ، الله ، والعقل ، والمادة لأنه خلقهما ويكنه إذا أراد أن يبيدهما »(١٠).

وهناك ملاحظات أربعة يلاحظها جوكهايم على صفتى الامتداد والفكر عند اسبينوزا وهي :

الملاحفظة الأولسي:

أن كلا من هاتين الصفتين خاصية حقيقية لما تمثله فتمثل صفة الامتداد كل

⁽١) جوكهايم ـــ دراسة في أخلاق اسينوزا ــ الفصل الثاني ــ ص ٤٠ .

⁽٢) وليم رايت ـــ تاريخ الفلسفة الحديثة ـــ ص ٩٩

⁽٣) برهيبه ــ تاريخ الفلسفة ... ص ١٧١ .

⁽٤) راسل ــ تاريخ الفلسفة الغربية ــ الكتاب الثالث ــ ص ٧١ .

ما هو جسمى ومادى وعالم الأشكال أو العالم الذى تتصف أجزاؤه بالصلابة ويكون فى حركة وسكون . وتمثل صفة الفكر العالم الحى : عالم الحياة والمشاعر والأفكار . وهاتان الحاصتان أيا ما كان تفسيرهما خاصتان للحقيقة التى نجد أنفسنا فيها ولكننا لانخترعها أو نصنعها .

الملاحظة الثانية:

كل من هاتين الصفتين خاصية قصوى للحقيقة . بمعنى أن كلا منهما لا تنتج عن الأخرى ، فالامتداد ليس هو الفكر والفكر ليس هو الامتداد وذلك على الرغم من العلاقات المختلفة بينهما . أى أن كل صفة هي كاملة بذاتها ويجب أن تدرك من خلال ذاتها لا من خلال صفة أو صفات أخرى ، فمن المستحيل أن نفهم صفة الامتداد من خلال صفة الفكر أو العكس .

اللاحيظة النالئة:

كل من هاتين الصفتين تتضمن كل الخواص التي تعبر عنها وتلفظ سائر الخواص الأخرى . وبهذا المعنى نجد أن كلا من هاتين الصفتين لا متناه لأن كل منهما كامل ومعبر عن حقيقة ما يمثله ، فصفة الامتداد اللامتناهية لا تتفق مع تصور جسم إنسان متناهى وإنما تتفق مع هذا الجسم من حيث هو إمتداد ، كا أن صفة الفكر اللا متناهية تمثل عالم المشاغر والأفكار والحياة من حيث هي فكر ليس إلا .

الملاحظة الرابعة :

كل من هاتين الصفتين ترتبط بالجوهر . أو الجوهر كلى يجمع صفاته بالرغم من إختلافها ، فلا يوجد جسم إلا وهو حال للجوهر تحت صفة الأمكر . ومع ذلك فصفتا الامتداد

والفكر لا يتقوم بهما الجوهر ، إذ الجوهر واحد ولا توجد صفة إلا وهي صفة له كما لا يوجد جوهر إلا وله صفات . ومع ذلك فهو كلي بجميع صفاته أيا ما كانت هذه الصفات وأيا ما كان من إختلافها(١) .

٣ – الجموهر وفكرة اللا متناهى :

إن وجود الجوهر هو وجود بذاته وتصور بذاته (). ومعنى ذلك أن الجوهر قديم . ومن ثم فيجب أن نتصور الجوهر على أنه لا متناهى ، فعند اسبينوزا الجوهر لا متناهى بالضرورة (أ) . ويبرهن اسبينوزا على هذه القضية بقوله بأنه لما كان من طبيعة الجوهر أن يوجد (قضية ٧) فإن وجوده إما أن يكون متناهيا أو لا متناهيا . ولا يمكن أن يكون الجوهر متناهيا وإلا حده جوهر آخر من نفس طبيعته ومن ثم ينتج عندنا جوهران لهما نفس الطبيعة أو الصفات وهذا يتناقض مع مفهوم القضية الخامسة ()

الجوهر إذن لا متناهى لأن وجوده من طبيعته هو ، كما أنه غير محدد سواء فى ماهيته أو وجوده . وهذا الكمال أو اللا تناهى إنما يتبع الجوهر ذاته ولا يتبع اللا-. تناهى نفسه أو علة خارجية عن الجوهر . فوجود الجوهر يتبع طبيعة الجوهر ولا تناهيه يعتمد على ذاته كعلة بذاته .

وأبعد من ذلك أنه لما كان الجوهر يجب أن يوجد ولما كان لفظ « يجب » يشير الى الضرورة فيتبع ذلك أنه لا يمكن أن نتصور وجود الجوهر على أنه مستمر في الزمان أيا ما كانت مدته ، إذ أن وجوده أبدى ويقول اسبينوزا في هذه الناحية « وأعنى بالأبدية الوجود في ذاته الى المدى الله يدرك ضرورة من إتباع تعريف

 ⁽۱) جوكهايم _ دراسة في أخلاق أسبينوزا _ ص ۲۱ ومابعدها .

⁽٢) أسينوزا ... الأخلاق ... الكتاب الأول ... (تعريف ٣) .

⁽٣) نفس المرجع (قضية ٨) .

 ⁽٤) نفس المرجع ــ نفس الموضع ــ برهنة (القضية ٨) .

الأشياء الأبدية (١) وإذن فيمكننا أن نتصور وجود الجوهر على أنه لا متناهى وأبدى .

إن الحقيقة الأبدية هي التي تستمد حقيقتها من ضرورتها فوجودها هو حقيقتها ، وحقيقتها هي في ذاتها ، وبالمثل الجوهر ، فهو يجب أن يوجد لأن وجوده وماهيته شيء واحد ، فوجوده عين ماهيته ، وماهيته عين وجوده أللاً ولكن الأمر يختلف بالنسبة الى الأحوال اذ هي أحوال للجوهر وماهيتها لا تتضمن الوجود وإلا كانت جواهر لا أحوال . ويتبع ذلك أنه على الرغم من أنها توجد إلا أننا نستطيع أن نتصورها غير موجودة ، فإننا نفهمها في ضرورتها الأبدية ، ولكن إذا نظرنا للأحوال ذاتها واعتبرناها موجودات منعزلة فلا نستطيع أن نؤكد وجودها في الحاضر أو أنها ستكون موجودة أو غير موجودة في المستقبل أو أنها كانت موجودة أو غير موجودة في المستقبل أو أنها كانت موجودة على غير موجودة في المستقبل أو أنها كانت موجودة على غير موجودة في المستقبل أو أنها كانت موجودة على غير موجودة في المستقبل أو أنها كانت موجودة على غير موجودة في المستقبل أو أنها كانت موجودة على غير موجودة في المنوى . فوجود الأحوال إذن هو الذي يستمر في فترة ويتصور على غير غالف لتصور الجوهر .

وعلى ذلك فإن الأحوال إذا كانت لا متناهية فإنما يكون اللا تناهى فيها علة منبعثة من الشيء اللي تفتقر إليه أى الجوهر أو الله وهنا نجد اسبينوزا يقرر « أن الأشياء والأحوال التي تستتبع صفات الله الأبدية اللا متناهية هي أيضا لها وجود أبدى لا متناهي »(٢).

كذلك الأمر فى الصفات فهى لا متناهية بالاضافة إلى الجوهر ، وإذا نظرنا اليها واعتبرناها موجودات منعزلة فإن لا تناهيها يتوقف وتصبح متناهية ، فإذا نظرنا الى الكمية بالفكر على أنها شيء حقيقي وفي ضوء الجوهر تحت صفة الامتداد فإن الكمية تكون لا متناهية وقديمة وغير قابلة للقسمة أو التجزئة ، أما إذا تصورناها على أنها شيء مجرد عن الجوهر كا تشير إليها مخيلتنا وكا يطبع في أنفسنا عن طريق

 ⁽¹⁾ نفس الرجع _ نفس الموضع _ (تعریف ۸) .

⁽٢) نفس المرجع ـــ نفس الموضع ـــ (قضية ٢٠) .

⁽٣) تقس المرجع ... (الضايا ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣) .

الحواس فإنها تكون متناهية ، ومنقسمة أو قابلة للتجزئة ومكونة من أجزاء وأنواع · عديدة .

وإذن فحين نتصور الكمية مجردة عن الجوهر أو الله وهما هنا بمعنى واحد عند اسبينوزا . فإننا نستطيع أن نجزئها الى الأطوال التى نريدها وإلى المقادير التى نبتغيها ومن ثم نصل الى قياسها .

والأمر كذلك بالنسبة الى الديمومة ، فإذا إعتبرناها مجردة وإذا أغفلنا تعاقبها الضرورى الذى يفتقر الى الجوهر ، ذلك التعاقب الضرورى الذى يشير الى ضروريتها ولا تناهيها ، وإذا نظرنا اليها بمخيلتنا فإننا نستطيع أن نقطعها ونجزئها ومن ثمة نحصل على الوقت ، أو نحصل على زمان محدد مقسم إلى الأجزاء التى نرتضيها ونبتغيها . وفي هذا يقول برهيية « الامتداد المتخيل هو المؤلف من أجزاء والمنقسم الى أجسام أى أنه متناهى . ولكن إذا تعقبنا الامتداد فإنه يصبح لا متناهيا وغير قابل للقسمة »(١) والأمر كذلك بالنسبة الى الفكر .

وعلى ذلك فليس صحيحا كا يقول ديكارت بأن العقل الانساني لما كان متناهيا فإنه يعجز عن فهم اللامتناهي(١) ولكن الصحيح هو أن يقال بأننا لا نستطيع أن نفهم اللا متناهي تحت تلك المقولات التي تمكننا من أن نطبع المتناهي في أنفسنا بواسطة الخيلة والحواس.

وبناء على ذلك فالكمية اللا متناهية لا يمكن أن تقاس كما أن الديمومة اللا متناهية لا يمكن أن نعبر عنها بالأعوام والأيام ، فكل قياس وكل زمن إنما هو متناهى أو بمعنى عام نستطيع أن نقول بأنه إذا فكرنا في شيء من جهة أو حقيقى وعلى أنه مفتقر الى الجوهر كان لا متناهيا ، أما إذا تخيلنا أو طبعنا في أنفسنا شيئا وجردناه عن الجوهر كان متناهيا .

⁽١) اميل برهيه ـ تاريخ الفلسفة (أ ـ ٤١) .

⁽۲) دیکارت ــ مبادیء الفلسفة ــ (أ ــ ٤١) .

والخيلاصة هي أن الأحوال والصفات إنما تكون لا متناهية بالاضافة إلى الجوهر اللامتناهي ، فإذا تخيلناها وهي مجردة عن ذلك الجوهر كانت متناهية .

٤ -- الجسوهر والله :

في مذهب اسبينوزا ، وفي نسقه الفلسفي ، يكون من الضرورى ونحن نتكلم عن فكرة الجوهر عنده أن ننتقل مباشرة الى فكرة الله . بمعنى أننا حين نفكر في الجوهر كما حدده وفسره نجد أنفسنا موجهين إلى الله مباشرة اذ الجوهر عنده والله شيء واحد⁽¹⁾ كما يقرر رايت في كتابه « تاريخ الفلسفة الحديثة بأن المصطلحات الثلاثة: . جوهر، وطبيعة، والله اتعنى نفس الشيء (¹⁾ » ويذهب ديورانت أيضاه إلى هذا في عبارة أقرب الى التعجب منها الى التقرير حين يقول « وأبعد من ذلك يوحد اسبينوزا الجوهر بالطبيعة أو الله » (¹⁾

واسبينوزا كديكارت تماما وجدا أن الله والله وحده هو الكائن المطلق الملامتناهي ، ومع ذلك فئمة اختلاف بينهما ، فينها الله عند اسبينوزا هو الجوهر الأوحد أو الجوهر الوحيد نجد ديكارت يشير الى الفكر والامتداد على أنهما جوهران (أ) حقيقة إن الله عند ديكارت لا يفتقر الى غيره بينها الفكر والامتداد عنده مفتقران الى الله ولكنهما يفتقران الى الله وحده لا إلى شيء مخلوق . كل ذلك حقيقي ولكن في فلسفة ديكارت لا نجد جوهرا واحدا هو الله كما هو الحال عند اسبينوزا ولكن نجد جواهر ثلاثة وهي الله ، الفكر ، الامتداد . كما أن العقل عنذ اسبينوزا ولكن نجد جواهر ثلاثة وهي الله ، الفكر ، الامتداد . كما أن العقل

⁽١) إسبينوزا ــــ الأخلاق ــــ الكتاب الأول ــــ (قضية ١٤ ، ١٥) .

⁽١) راسل - تاريخ الفلسفة الغربية - الكتاب الثالث - الفصل العاشر - ص ٤٧١

⁽٣) وليم رايت ــ تاريخ الفلسفة الحديثة ــ ص ٩٨ .

⁽٤) ديورانت ... قصة الفلسفة ... ص ١٨٨ .

الانساني المتناهي لا يستطيع عند ديكارت أن يحيط بالله _ وهو لا متناهي _ _

إلا أن أمر محيرا حقا نجده في « أخلاق » اسبينوزا ، وهو أن الانحلاق مع أنها تبدأ _ ولو عن طريق غير مباشر _ بفكرة الله ، إذ أن هناك وحدة بين الجوهر عنده والله ، الا أنه حتى القضية الرابعة عشرة لا يذكر اسبينوزا لفظ الله مباشرة ، فالله حتى هذه القضية يذكر على أنه جوهر من بين الجواهر المتعددة . حقيقة أنه لم يذكر لفظ الجوهر بصيغة الجمع لا في تعريفاته ولا في بديبياته ولا حتى في قضاياه (١) ولكنه أيضا لم يذكر حتى هذه القضية المذكورة أن ذلك الجوهر حتى في قضاياه (١) ولكنه أيضا لم يذكر حتى هذه القضية المذكورة أن ذلك الجوهر الوحيد هو الله . ولكنه جعلنا نستنتج أن مجرد تصور الجوهر يجعلنا نعتقد أنه لا شيء في الطبيعة يمكن أن نطلق عليه لفظ الجوهر إلا الله .

وحينا نبدأ بتصور الجوهر كا هو محدد في التعريف الثالث « وأعنى بالجوهر ما هو بذاته ومتصور بذاته » ، وبمعنى آخر أنه التصور الذي لا يحتاج الى تصور شي آخر من مكوناته ، وحينا نصل الى القضية الحامسة « وفي الطبيعة لا يمكن أن يوجد جوهران أو أكثر لهما نفس الطبيعة أو الصفة » وحينا نبدأ بتصور الله فإننا نحصل على القضية الرابعة عشر « الى جانب الله لا جوهر يوجد ولا يمكن أن يتصور جوهر » فإذا وضعنا كلا من هذين التصورين الذي يضم الأول منهما التعزيف الثالث والقضية الحامسة ويضم الثانى القضية الرابعة عشر فإنه ينتج أن التوجد جوهر ما عدا الله . وعلى ذلك يكون فيلسوفنا من أنصار فكرة وحدة الوجود إذا أنه « قبل تصور وحدة الوجود للعالم »(٢) .

(١) للتأكد من ذلك نميل الى كتاب الاخلاق تعريفات ٢،٤،٥،٢ وقضايا ٢،١،٥،٢ ، ٧،٩،٠
 ٨.... حيث يذكر إسبينوزا لفظ الجوهر بصفة المفرد دائما .

(Ÿ) بلدوین ــ المعجنم القلسفی والنفسی ــ الجزء الثانی ــ ص ٥٨٤

تعيليق ونقسد

تشير فلسفة اسبينوزا في الجوهر الى أن الرجل من أصحاب مذهب وحدة الوجود ، حيث تبدو الخبرات المتعددة ، والمظاهر المختلفة التي نجدها في هذا العالم مترابطة بالضرورة في وحدة لا تنفصم ، ومع ذلك فإن جزءا من هذا العالم لا يمكن أن يوجد أو يتصور بدون وجود وتصورالجوهر الأوحد في هذا العالم وهو الله . كما أن هذه الفلسفة تعطينا لانسقا للأعضاء المتعاونين ولكن نسق جوهر واحد غير مفتقر الى غيره ويفتقر سائر ما عداه اليه (1)

الفيلسوف إذن مناصر لمذهب وحدة الوجود إذ عنده كما يقول ديورانت يكون «الكل في الله ، وكل الحيوات ، والحركات هي في الله »(٢) لكن ربما يكون الجتهاده في فلسفة ديكارت ورغبته في حل الاشكال الذي تورط فيه هذا الأخير والمتعلق باتحاد النفس والبدن قد دعاه الى اعتبار الامتداد وهو جوهر الجسم ، والفكر وهو جوهر النفس صفتين فقط لا جوهرين كما اعتبرهما ديكارت فبقي عنده الله كجوهر أول ووحيد في هذا العالم . اذ « الحق هو أنه ارتفع بالطبيعة إلى مرتبة الله يتصورها وهي مليقة بالحقيقة كالواحد والكل ... وفي الواقع أن الله والطبيعة يصبحان متطابقين لأن كلا منهما يتصور على أنه موجود كامل بذاته :

- 1) Richard Mckeon: The philosophy of spinosa p. 162.
 - (٢) جوكهايم ــ دراسة اخلاق اسبينوزا ... الفصل الأول ... ص ١٠١ .
 - (٣) ول ديورانت _ قصة الفلسفة _ ص ١٨٩ .

وربما أيضا كان ولعه بالتنظيم الهندسى المحكم وبالتحليل الرياضي هما اللذان دعياه الى القول بجوهر واحد يكون مبدأ هذا العالم ومرجعه يقول ريتشارد بيكون « إن التحليل الرياضي هو الذي تأدى به الى أن يضع الله في قمة عرضه الفلسفي »(١).

إلا أن وحدة الوجود كما يتضع من تفكير اسبينوزا ليست وحدة مادية ولكنها وحدة روحية ينمحى العالم خلالها في الله . يقول أوكونور « أن وحدة إسبينوزا هي وحدة في البناء أو تنظيم موحد للوحدة لا وحدة جوهر مادى كما كان الأمر عند اليونان القدامي أمثال طاليس وغيره »(٢) .

كما أن ثمة فكرة يجب أن نضعها أمام الذهن وهي أن الحقيقة عند اسبينوزا ليست ثابتة جامدة واقفة لا تتحرك ولا تتطور فالواقع أن الحقيقة عند فيلسوفنا ديناميكية وليست استاتيكية « إذ الجوهر لا تتوقف ايجابيته ونشاطه وكل صفة تمارس نشاطها الخاص بكل العلرق المكنة »(٣).

على أن فلسفة اسبينوزا في الجوهر يؤخمذ عليها ما يلي :

١ -- أنه لم يفلح في محاولته التوفيق بين وحدة الجوهر وكثرة الصفات أى أنه لم يبين كيف يمكن أن تصدر عن الجوهر الواحد صفات وأحوال لا نهاية لها ومتغيرة إلى ما لانهاية (٤) . أى أنه لم يبين كيف يمكن أن يكون الواحد واحدا وأحواله وصفاته عديدة ومتعددة بل متناهية .

⁽١) دائرة المعارف البهطانية ــ جزء ٢١ . ص ٣٣٥ .

 ⁽۲) كونور __ التاريخ النقدى للفلسفة الغربية __ ص ١٩١ .

⁽٣) دائرة المعارف البيطانية ـــ جزء ٢١ . ص ٢٣٧ .

⁽٤) يوسف كرم ـــ تاريخ الفُلسفة الحديثة ــ فقرة ٥١ . ص ١١٧ .

٢ - ولقد ابتعد عن الصواب حين لم يبين أن فى الجوهر أو فى صفتى الفكر والامتداد ضرورة منطقية للحقيقة فى أحوال جزئية . لقد اخذ الفكر والامتداد وهما جوهران عند ديكارت وسلبهما صفة الجوهرية وجعلهما مجرد صفتين تلحقان بالجوهر أو تضافان اليه اضافة خارجية .

ثائيا

الحرية الالهسية والحرية الانسانية

١ - تقسديم

يصدر اسبينوزا في مذهبه الفلسفي واتجاهه الفكرى عن مبدأ خلقي ، ويتلخص هذا المبدأ في البحث عن طريقة يناط بها تحرير العقل من البدع والخرافات التي سيطرت عليه بفضل المعتقدات القديمة ، التي بلغ من ترسيخ الزمن والعادة لها في الذهن ، الاعتقاد بأنها واضحة بذاتها ، ولها يقين لا ينازع . لذلك نراه يتناول في « البحث اللاهوتي السياسي » ، موضوع حرية الفكر ، خاصة الموضوعات الدينية ، ويرمي الى تأكيد ضرورة فصل الدين عن الدولة ، اذ يحمل بشدة على كل حكم سياسي يدعي أنه يستمد سلطته من مصدر الهي ، فيسخر اسبينوزا بنصوص التوراة ، لأنها جاءت _ على حد قوله _ ناقض نفسها ، لا سيما ما ترويه عن المعجزات .

وكذلك يرمى اسبينوزا أن كل ما فى الكون انما يحدث وفق قوانين ثابتة ومنتظمة لا تحتمل استثناء، ومن ثم فعلى الفيلسوف ألا يلتزم باللاهوت التقليدي ، بل يتعين عليه أن يفكر بحرية وفى استقلال تام ، فالعقل هو الذى يقرر وجـود ذلك الجوهر الذى لا يتناهى فى أزليته وهو الله .

والواقع أن رسالة اسبينوزا هي ثورة على الاوضاع الثقافية والسياسية في عصره ، بل وفي كل عصر ، وتطبيق لأحكام العقل في مجال الدين والسياسة ، حتى لا يخلط الناس بين البدع الانسانية والتعاليم الالهية ، أو بين التصديق الساذج والايمان الصادق .

وكان اسبينوزا قد اخذ فكرة « ديكارت » ... فيما يختص بفصله بين المادة والعقل ، وارجاعهما في نهاية المطاف الى الله باعتباره الجوهر الاوحد الحقيقي ... فصاغها في نظرية وحدة الوجود بصورة دقيقة ، فليس العقل والمادة عند اسبينوزا سوى صفتين من الصفات الكثيرة التي يتصف بها الجوهر الواحد الحقيقي وهو الله ، ولكنهما الصفتان الوحيدتان اللتان يستطيع أن يدركهما الانسان .

هذا وقد ضمن اسبينوزا فلسفته فى ثلاثة من كتبه وهى : اصلاح العقل ، والرسالة اللاهوتية والسياسية ، والأخلاق ، وهى أهم مؤلفاته ، اذ أنه يلخص الكتب السابقة ويكملها ، وقد نهج فيه المنهج الهندسى ، حيث بيداً اسبينوزا بتعريفات وبديهيات مستنتجا منها قضاياه . فنراه يحاول من خلال فكرة الجوهر أن يبرهن على وحدة الوجود فى الله ، ومن هذه الحقيقة ينتقل الى استنتاج سائر مبادئه الميتافيزيقية وموقفه الفلسفى ، أى أنه ينزل من الواحد الى الكثرة . وقد خصص المقالة الخامسة من كتاب الأخلاق لموضوع حرية الانسان .

الأمر الذى جعل « ولفسون » يشيد به ، فيقول : لو كان باستطاعتنا أن نمزق كل الانتاج الفلسفى المتوفر لدينا عن اسبينوزا الى قصاصات من الورق ، ثم نقلف بها فى الهواء ، ثم ندعها ترتد الى الأرض ، فاننا حينقذ يكون فى وسعنا اعادة بناء أخلاقه من هذه الأوراق المتناثرة .

أما عن المنهج ، فيرى اسبينوزا أنه يجب قبل كل شيء البحث عن وسيلة يمكن بها تطهير العقل من الأخطاء والمعلومات السابقة ، لكى يكون مستعدا لقبول المعرفة اليقينية ، تلك المعرفة التي تنقسم عنده الى ثلاثة أنواع على النحو التالى :

الأولى : معرفة بالتجربة المجملة أو بالاستقراء العامى ، وهو ادارك الجزئيات بالحواس حسبا يتفق ، بحيث تنشأ فى الذهن أفكار عامة من تقارب الحالات المتشابهة ، مثل معرفتى أن الزيت وقود النار وأن الماء يطفئها ، فهذه معرفة متفرقة مهلهلة .

الثانية : أما النوع الثانى من المعرفة فهو معرفة عقلية إستدلالية ، نستنتج عن طريقها شيئا من شيء ، كا استنتاج العلة من المعلول دون ادراك لكيفية احداث العلة للمعلول ، أو هى معرفة نطبق بها قاعدة كلية على حالة جزئية ، وهذه معرفة يقينية ولكنها أيضا متفرقة لا رابط بينها .

الثالثة: والنوع الثالث من المعرفة فهو المعرفة العقلية الحدسية ، التى ندرك عن طريقها الشيء بماهيته أو بعلته القريبة ، مثل معرفتى أن النفس متحدة بالجسم لمعرفتى ماهية الجسم . وهذه معرفة كاملة لأن موضوعاتها معان واضحة ومتميزة يكونها العقل بذاته .

واذن فالنوع الثالث من المعرفة عند اسبينوزا ، وهو المعرفة الحدسة يشبه الجدل عند أفلاطون من حيث استخدام كل منهما للحدس في الجدل كأساس للمعرفة الجدلية ولو أن الحدس عند اسبينوزا هو حدس رياضي بحت ، أما عند افلاطون فالحدس ميتافيزيقي ، ولو أن معرفته النهائية هي الأعداد الرياضية بعد أن تطورت المثل وأصبحت أعدادا في مذهب أفلاطون الأعير .

وهكذا نستطيع أن نتين بوضوح التأثير الذى تركه « ديكارت » وبصماته على فلسفة اسبينوزا ، بحيث يمكننا القول بأن اسبينوزا هو الديكارتي الوحيد الذى

استطاع أن يطبق المنهج الديكارتي تطبيقا جذريا في المجالات التي استبعدها ديكارت من منهجه خاصة في نطاق الدين.

لقد تعرضت دراسة اسبينوزا للنقد التاريخي ، فيرى بعض المفكرين أن دراسة فلسفة اسبينوزا تتطلب فهما واعيا وعميقا ، حيث نلاحظ بعضا عمن حاولوا تفسير فكر اسبينوزا ، قد ا من بلا وعي منه ببعض عناصر فلسفة اسبينوزا ، واتخذ من هذه العناصر الجزئية نقطة انطلاق ، حاول من خلالها تصوير فلسفة اسبينوزا ، برمتها ، والدليل على ذلك ، محاولة ابراز اسبينوزا كناقد للفكر الديكارتي أو كمفكر حر ، ثم باعتباره هادما لللاهوت اليهودي والمسيحي ، وأخيرا اسبينوزا الذي يقول بالحتمية العلمية ، تلك الحتمية التي لا تعترف بأية حرية أو اختيار في بجال الطبيعة .

ومما لا شك فيه ، أن كل هذه الصفات يتسم بها اسبينوزا ، ولكن هذا لا يمنع أن هؤلاء الذين تصدوا للكتابة عن اسبينوزا ، لم يدركوا المعنى العميق الذي يكمن في (أخلاق) اسبينوزا ، لأنهم في واقع الأمر قد تناولوا هذه الترجمات من الظاهر فحسب ، دون أن يتعمقوا في مضمون هذه الترجمات لمعرفة محتواها وسير أغوارها ، للوصول الى المعانى الدفينة الباطنية في فكره .

خلص مما سبق أن فكر اسبينوزا يقوم على أساس ثابت ، سواء فى موقفه من الدين أو الأخلاق أو السياسة ، هو اعتاده على المعرفة العقلية الحدسية ، حيث يعتبر المعرفة التجريبية هى معرفة مهلهلة لا رابط لها ، وكذلك المعرفة العقلية الاستدلالية ، وهى الانتقال من الكلى الى الجزئى ، وهى أيضا معرفة لا يمكن الاعتاد عليها ، لأننا نفتقد فيها أهم ميزتين للمعرفة اليقينية وهى الوضوح والتميز . وبهذا يتابع « ديكارت » فى اعتباره أن الحدس هو الطريق الوحيد المؤدى الى المعرفة اليقينية .

وعلى أية حال سنحاول من خلال عرض مشكلة الحرية عند اسبينوزا ،

استخلاص موقفه الخاص من هذه المسآلة . فهل يقف اسبينوزا مع المؤيدين لحرية الفعل الانساني وتحرر الارادة الانسانية على وجه العموم ؟ أم يلتزم بموقف الجبيين من دعاة انتفاء الحرية الانسانية وابطالها . انسياقا مع القول بالحتمية الطبيعية الشاملة في الوجود ؟ أو أنه يحاول الوقوف موقفا وسطا لا يتفق تماما مع أي من الطرفين . لكننا قبل أن نقوم بذلك ، سنعرض في عجالة سريعة لمذهب وحدة الوجود عند اسبينوزا وهو لباب فلسفته وعصارة فكره .

لقد تصورت فلسغة اسبينوزا العالم على أنه وحدة عضوية مطابقة لحياة الكائن الحسى، ويتمثل اسبينوزا الموجودات وعلاقتها بالكون، كالعلاقة الماثلة بين الأعضاء لجسم الانسان، فالعين والأذن مثلا، رغم أن كل منها حاصلة على وظائف تنفرد بها عن الأخرى، الا أنها مع ذلك، يتوقف وجودها وممارستها لوظائفها المحددة لها، في ارتباطها بهذا الكل التي هي أجزاء منه.

ومن ثم فان الانسان كفرد ، وكذلك سائر ما نشاهده من كائنات حية ، ولو أنها في حقيقة الأمر ليست سوى أمور يحتويها الوجود الالهي ، ولا يمكن لها أن تستمر في نشاطها الحيوى بدون هذا الاحتواء الالهي ، أو الجوهر الالهي الواحد الذي وسع كل ما نسميه بكائنات في الوجود ، فالله عند اسبينوزا هو الجوهر القائم بذاته وما يدرك من ماهيته .

وهكذا ينتهى اسبينوزا الى القول بأن « جميع الأشياء تعتمد في وجودها على الله » .

ولنلاحظ فى ضوء النص السابق أن اسبينوزا قصر اطلاق اسم الجوهر على الله ، وقال أن الله يوجد وجودا مستقلا فى كل من المادة والعقل ، ثم أنه عرف الجوهر بأنه ما كان وجوده فى ذاته ، وما كان ادراكه من ماهيته ، أى ما لا يقتضى تصوره تصور شىء آخر يكون له بمثابة الأصل أو المصدر .

طبيعة الجوهر ومكوناته :

لا شك أن فكرة الجوهر هى المحور الاساسى فى فلسفة اسبينوزا ، وفى كتاب الأخلاق على وجه الخصوص ، ولهذا فهو يبدأ كتاب الأخلاق بتعريفنا بفكرة الجوهر بالاضافة الى مصطلحين هامين ، هما الحال والصفة ، وهو يقيم بناء فلسفته فى نهاية الأمر مستخدما هذه المصطلحات الثلاث : الجوهر والحال والصفة .

أ - الجسوهر: فالجوهر هو علة ذاته ، أى أنه يستمد وجوده من ماهيته ، وإلا كان متفقرا في وجوده الى غير ذاته ، وحينئذ يرجع تصوره الى هذا الغير وليس الى ذاته . ويتصف الجوهر أيضا بأنه لا متناه ، اذ لو كان متناهيا لكان متعلقا بجواهر أخرى تحده وكان تابعا لها متصورا بها بذاته . وينتج عن ذلك أن الجوهر موجود بالضرورة ، أبدى سرمدى لا متناه ، وأن ماهيته علة وجوده ، ووجود سائر الكائنات الماثلة في الكون ، بل هو الذي يكفل استمرارها في الوجود .

لقد قبل اسبينوزا من ديكارت تعريفه للجوهر بأنه « ما هو فى ذاته ومتصور من ماهيته » أى ما يفتقر الى شيء آخر يكون منه . ومن ثم يتفق الفيلسوفان على أن الله أو الجوهر هو الموجود الكامل اللامتناهى ، ومع ذلك فئمة اختلاف بينهما عن أعداد الجواهر ، فبينا الله عند اسبينوزا ، هو الجوهر الأوحد الذي يتضمن سائر أنحاء الوجود ، ويمضى منه الى فلسفة تقول بوحدة الوجود في نطاق هذا الجوهر الأوحد ، على ما سبق أن ذكرت ، تجد ديكارت يقول بثلاث جواهر ، هى الجوهر الألمى ، والجوهر المادى وصفته الامتداد ، والجوهر الروحى وصفته الفكر . وبما لا شك فيه أن الله أو الجوهر الألمى عند ديكارت لا يفتقر الى غيره ، بينا الجوهران الآخران ، أى الجوهر المادى والجوهر الروحى مفتقران الى الله وحده فحسب ، فكأنهما يردان الى علية الجوهر الألمى بالتفصيل ، وجوده . وقد رأينا كيف ان اسبينوزا يعرض لمحتويات الجوهر الألمى بالتفصيل ،

فيتكلم عن الامتداد في الطبيعة وحالاته.

وبمعنى آخر يؤكد اسبينوزا أن الله هو الطبيعة بمعنى مزدوج ، فعندما يخلق الله الأشياء والأفعال يكون « الطبيعة الطابعة » ولما كانت أفعاله لا تختلف عر ماهيته ، بل هي عين ماهيته ، فهو بمعنى آخر « الطبيعة المطبوعة » .

ب ـ الحسال: أما عن الحال ، يقول اسبينوزا: أعنى بالحال ما يتقوم بشيء آخر ، هو « الجوهر » ويتصور بهذا الشيء ، أى كل ما يفتقر الى غيره ويعتمد عليه في وجوده ، فالأجسام أجوال للامتداد ، نتصورها به ولا نتصوره بها كا تتوهم الخيلة ، أى ليس الامتداد معنى كليا مكتسبا بالتجريد من الأجسام ، وليس ولكن الأجسام أجزاء من الامتداد الحقيقي المعقول ، أو هي حدود فيه . وليس الخياز بين الأجسام تمايزا حقيقيا ، اذ أنها جميعا امتداد ولكنه تمايز حالى عرضى ناشيء من أن الحركة تفصل في الامتداد أجزاء تكون منها أجساما . والحركة حال للامتداد ، وهي ثابتة الكمية في الطبيعة ، أى أنها حال أبدى كالصفة ذاتها ، لأنها تدل على ما هو ثابت في الطبيعة تحت التغيرات المختلفة . ومع أن الأحوال تعتمد في وجودها على الجوهر ، الا أنها حقيقية ، فضمة علاقة ارتباط بين الجوهر وأحواله ، لأن الأحوال عند اسبينوزا هي وسيلتنا لتفسير الجوهر ، وأن فكرتنا عن الجوهر ترتبط أساسا بأفكارنا عن أحواله ، وكذلك فكرة الحال تتضمن فكرة الجوهر . وإذن فان الطبيعة العامة للأحوال هي أنها مرتبطة بالضرورة بالجوهر .

جسس الصفة على « ما يدركه المعقل من الجوهر على أنه مكون لماهيته » ، وأهم ما يميز طبيعة هذه الصفات أنها لا متناهية العدد ، اذ أن الجوهر اللا متناهى أو الله حاصل على ما لا يتناهى من الصفات ، ومع ذلك فان القصور في معرفتنا يجعلنا لا نعرف من بين هذه الصفات ، ومع ذلك فان القصور في معرفتنا يجعلنا لا نعرف من بين هذه الصفات ، الا صفتى الامتداد والفكر ، اللتان يتصورهما العقل بوضوح وتميز ، فكلاهما بسيط ولا متناه وأبدى .

ولما كان الجوهر لا متناهيا لأنه يستمد وجوده من ماهيته ، وأن لا تناهيه انما يكمن فى أنه علم طبيعية ، فان الجوهر هو الضرورة المطلقة ، والحقيقة الأبدية التي تستمد كيانها واستمرار وجودها من ذاتها .

ولكن الأمر يختلف بالنسبة للأحوال والصفات ، ففيما يتعلق بالأحوال فهى أحوال للجوهر وماهيتها لا تتضمن الوجود ، والا كانت جواهر وليست أحوال اذ من الممكن تصورها غير موجودة ، على الرغم من وجودها ، واذا ما تصورنا الأحوال كحالات للجوهر مفتقرة اليه في هذا الوجود ، فاننا نفهمها في ضرورتها الأبدية ، ولكن اذا نظرنا للأحوال ذاتها واعتبرناها موجودات منفصلة ، فلا نستطيع أن نؤكد وجودها في الحاضر أو احتال وجودها في المستقبل ، ومن باب أولى وجودها أو عدم وجودها في الماضى .

ومن ثم فعلمة لا تناهى الأحوال هو فى ارتباطها بالجوهر . وكذلك الأمر فى الصفات فهى لا متناهية بالاضافة الى الجوهر ، واذا نظرنا اليها باعتبارها موجودات منفصلة ، فان لا تناهيها يتوقف وتصبح متناهية .

ونتيجة ذلك فان الأحوال والصفات اتما تكون لا متناهية بالاضافة للجوهر اللامتناهي ، فاذا تصورناها وهي مجردة عن ذلك الجوهر كانت متناهية .

وخلاصة القول فان مذهب وحدة الوجود عند اسبينوزا يتعارض مع القول بالحرية ، كما ينكرها باسم تلك الرياضة الروحية الباطنة التي تتحكم عنده في أفعالنا وميولنا . إن اسبينوزا يوحد بين الله والطبيعة ، ولما كانت طبيعة الله عنده خاضعة لعنرورة مطلقة هي التي تكون صميم الارادة الالهية ، فان من المستحيل اذن أن يكون رثمة شيء ممكن في الطبيعة ، وتبعا لذلك فان كل ما في الطبيعة خاضع لضرورة الطبيعة الالهية .

ومن ناحية اخرى ، ربما تساعدنا فلسفة اسبينوزا ، على فهم المثالية المطلقة

عنذ « هيجل » لأن (جوهر » اسبينوزا ، هو الى حد ما ، مساو للمطلق عند هيجل ، فقد اتفق الاثنان على أن اللا متناهى هو ما يكون « عـلة ذاته » .

٢ - الحرية الالهية (الجبرية الكونية)

أ ــ العلاقة بين الجبيمة والحرية الانسانية :

ينبغى علينا أن نوضح — ونحن بصدد التحدث عن الحرية الالهية أن ارادة الله وقوانين الطبيعة عند اسبينوزا ، اسمان أو معنيان مترادفان ، واذن فكل ما يقع في العالم من أحداث ، ان هو الا نتيجة آلية لقوانين الطبيعة الثابتة ، أى أنها نتيجة لارادة الله التي لا يطرأ عليها تغير ولا تبدل ولا تقتصر هذه الآلية على المادة والجسم فحسب ، كا ذهب « ديكارت » ، بل كا يرى اسبينوزا فانها تمتد والجسم فحسب ، كا ذهب « ديكارت » ، بل كا يرى اسبينوزا فانها تمتد لتشمل الجوهر الالهي نفسه في شموله ووحدته ، بما فيه العقل أيضا ، بحيث يكون العالم مجبرا مسيرا في طريق معلوم ، ذلك لأن قوانين الطبيعة _ أى ارادة الله _ العالم مجبرا مسيرا في طريق معلوم ، ذلك لأن قوانين الطبيعة _ أى ارادة الله _ لا تتبدل ولا تتغير ، ولا بد لها من أن تحدث آثارها ، دون اعتبار لرغبات الانسان أو ارادته .

والواقع أن اسبينوزا حينا أراد أن يبرر معنى الحرية فى نطاق هده الالية والجبية الذاتية الى تمد نطاقها على الجوهر الألهى ومكوناته بأكملها ، نراه يذكر لنا أنه ما دامت ارادة الجوهر الألهى مطابقة لماهيته ، فان هذا الجوهر يكون حرا حرية مطلقة ، لأنه لا يلتزم فى أفعاله الارادية بأى مؤثر خارجى سوى طبيعته وذاته وماهيته .

أى أن اسبينوزا يعترف بالحرية الالهية ، ولكن هذه الحرية لا تعنى التحرر التام للمشيئة من جميع القيود والقوانين ، أو القدرة على الفعل وعدم الفعل ، بل هي الحرية التي تعبر عن الطبيعة الالهية الضرورية . فهو يرفض الفكرة القائلة ، أن الله

يستطيع ألا يفعل ما يفعل .

ومن ثم ، فالحرية كما يفهمها اسبينوزا ، هي أن يفعل الله وفقا لقوانين ماهيته ، ولا يخضع لمؤثرات خارج ذاته ، أو قوى تدفعه الى تغيير تصرفاته ، أو تغيير القوى التي تسير عليها طبيعته .

وإذا 'ذان الجوهر الإلمى حرا عند اسبينوزا على هذا النحو ، فان مكوناته ليست لها هذه الحرية ، اذ أنها تخضع لنظام محكم ، وقوانين صارمة ، تحدد مسارها ولا تستطيع الخروج عليها ، فهى لا تتمتع بأى حرية على وجه الاطلاق ، وهذا يعنى أن جوهر اسبينوزا على الرغم من اتصافه بالحرية المطلقة ، الا أنه يعتبر من ناحية أخرى ، الأساس المطلق للضرورة الصارمة التى تتحكم في العالم .

ولكن اذا كان كل ما فى الطبيعة _ كل يرى اسبينوزا _ انما خدث وفقا لضرورة ، سارية فى كل شيء ، اذ تخضع كل الموجودات بما فيها الانسان ، لقوانين صارمة لا تبيح أى استثناء ، فهل يكون معنى هذا أن الحرية الانسانية أن هى الا وهم اله هذه هى النتيجة المنطقية التي يستخلصها اسبينوزا من مقدمات مذهبه ، فيصبح الانسان فى فلسفته ، مجرد موجود أو ظاهر آلية تتحرك وفقا لقوانين ثابتة كالقوانين الرياضية . ولكن اذا كان الله هو كل شيء ، أو اذا كان ثمة ضرورة آلية شاملة ، تحتوى الكون بأسره ، فهل يكون الانسان مجرد حجر ملقى لا يملك فى شاملة ، تحتوى الكون بأسره ، فهل يكون الانسان مجرد حجر ملقى لا يملك فى نفسه اختيارا الا تشهد التجربة بأننا نتغير ، وأنه ليس ثمة ضرورة مطلقة باطنة فينا الافضلا عن ذلك فما الذي يمنعنا من أن نفترض أن الإنسان حسر مختار ،

وباختصار هل نحن أحرار حقا فى تقرير ما نريد ، أم أن الأمر كله مجرد وهم ؟ يجيب اسبينوزا على ذلك ، فيرى أن الانسان لا يتمتع بالحرية ، حيث لا ينفصل الانسان بوجوده عن الضرورة الماثلة فى الكون ، فهو يخضع بدوره للقوانين التي تنظم سائر الموجودات ، فمن غير المعقول التحدث عن حرية ارادة الانسان ، اذ أن شعورنا المزعوم بحريتنا ، هو نتيجة للجهل بالدوافع والعلل

البعيدة التي تجركنا للعمل ، « يتوهم الناس أنهم أحرار ، لشعورهم بأفعالهم ، وأن كانوا يجهلون العلل التي تدفعهم لهذا العمل » .

ولكن هل الجهل بالعلل التي تدفعني للعمل على نحو ما والشعور بالحرية ، أمران متلازمان في كل حالة ؟ انني حينا أتناول طعامي مثلا _ دائما مبتدئا باليد اليمني _ لا اليسرى _ دون أن أدرى لذلك سببا ، فانني لا أنسب الى نفسي حرية حقيقية لمجرد جهلى بهذا السبب ، كا أنني في الوقت عينه ، لا أشعر بمسئوليتي تجاه هذا العمل . بل مثل هذا التصرف انما يعد من باب التلقائية . فالجهل بالدوافع والبواعث التي تحرك أفعالى ، لا يرتبط بها ولا ينتج منها شعورى واحساسي بالحرية ، أما عندما يكون لدى شعور واضح بالدوافع والبواعث التي تحركني للعمل في اتجاه معين ، حينفذ فانه _ وفي هذه الحالة وحدها _ ينتابني شعور بالحرية .

فاذا كان كل ما فى الكون يحدث بالضرورة ، كما هى الحال عند اسبينوزا وغيره من الحتميين ، فعندئذ يصبح النشاط العقلى الذى يتميز به الانسان عقيما بل هو غير مفهوم على الاطلاق .

لقد عبر اسبينوزا عن الحتمية بقوله: « ان الناس يولدون جاهلين بأسباب الأشياء ، ولكن لديهم رغبة في البحث عن نفعهم الخاص ، وهي رغبة يشعرون بها عن وعي . ويترتب على ذلك ، أنهم يظنون أنفسهم أحرار ، لأنهم واعون برغباتهم وشهواتهم ، ولكنهم ، نظرا لجهلهم ، لا يحلمون! بالتفكير في الأسباب التي أدت بهم الى هذه الرغبات . وهكذا يعتقد الطفل الرضيع أنه يبحث عن الثدى بارادته الحرة ، ويعتقد الصبي الغاضب أنه يرغب في الانتقام بارادته الحرة ، ويطن الجبان أنه يسعى الى الحرب بحريته ، ويتوهم السكير أنه يتحدث بأمر حر صادر عن ذهنه ، عن تلك الأمور التي كان يود في صحوة ألا يقول عنها شيئا .

وعلى هذا النحو يظن المجنون ، والثرثار ، والصبى ، ومن على شاكلتهم ، أنهم انما يصدرون فى أفعالهم عن ذواتهم الحرة ، دون جبر أو الزام أو إليه ، مع أنهم فى واقع الأمر لا يملكون القدرة التي يقفون بها فى وجه النزوع الذي يدفعهم الى الكلام ، بحيث أن التجربة ذاتها ، لا العقل وحده ، تدلنا بوضوح على أن الناس يظنون أنفسهم أحرارا لمجرد كونهم على وعبى بسلوكهم الخاص ، دون أن يعلموا شيئا عن الأسباب المتحكمة فيهم . كما أنها _ أى التجربة _ تكشف لنا بأن أوامر العقل ليست سوى نداء الشهوات ، التي تختلف بالتالى باختلاف الحالة المزاجية للجسم .

بالاضافة الى هذا ، يبدو أن شعورنا بالحرية التى قال بها ديكارت لا يبرهن اطلاقا على وجود مثل هذه القدرة . اذ أن هذا الشعور ما هو الاضلال ، فنحن نشعر بالأرض وانسيابها ثابتة تحت أقدامنا ، دون أن يكون ذلك عائقا لها عن الدوران ، والحجر الذى يلقيه أحد الأطفال فى الهواء ، لن يتردد هو الآخر عن الاعتقاد بحريته ، لو وعى حركته ، وجهل أسبابها . وهذه الحالة هى حالتنا بالضبط ، اذ أن جهلنا بإلأسباب الحقيقة الكامنة وراء أفعالنا هو الذى يجعلنا نعتقد بوجود قدرة فينا على التصرف ، نحن فى واقع الأمر لا نمتلك هذه القدرة ، وينبغى لنا أن لا نفعل ما فعله « ديكارت » ، حينا أخذ يبحث عن برهانه ، على استقلال الارداة فى وجود الخطأ ، وفى وجود الشك المنهجى ، وفى انعدام النسبة بين العقل والارادة ، فكما قلنا آنفا « نحن لا نثبت شيئا اذا غير ما يقدمه لنا العقل « أى ما يتصف بالوضوح والتميز والجلاء » . ونحن لا نشك أبدا إلا حينا نجد أسبابا تدعونا الى الشك .

وعلى هذا النحو ، يعد اسبينوزا من أعظم الحتميين المحدثين ، وربحا كان مدهبه الحتمى هو الذى أدى الى طرده من الديانة اليهودية ، فان موقفه الحتمى العام ، ولا سيما فى تطبيقه على الانسان ، يدعو للدهشة والتساؤل . فمع اعتراف اسبينوزا بالقدرة على تصور هدف ما ، والسلوك فى اتجاه ذلك الهدف ، فانه مع ذلك ، قد وضع للسلوك الانسانى قانونا عليا ، يربطنا ببقية العالم ربطا

مباشراً . أما شعورتا الحقيقي بالحرية ، فما هو الا وهم ، جعلنا نعتقد أنه كان بامكاننا أن نفعل غير ما فعلنا .

ويعبارة أخرى ، فان ما يتوهمه الانسان فى نفسه أفعالا لا ارادية حرة لا ضابط لها ولا قانون يحددها ، هنى فى حقيقة أمرها ، لو عرفت الأسباب ، أفعال ضرورية لا تختلف عن أى سلوك اخر لسائر مظاهر الطبيعة .

ومن ناحية ثانية يقرر اسبينوزا أن ما يسمى بالارداة ، هو فى واقع الأمر ، رغبات أو غرائز طبيعية ، تهدف الى حفظ وجود الفرد ، اذ يحاول الانسان فى شتى صور نشاطه ، العمل على حماية نفسه ، وصيانة طبيعته فى علاقته مع البيئة الطبيعية ، باعتباره كائنا حيا ، وتشوقه للسيطرة ، هو ماجعله يحرص على حماية استقراره ، فكل ما يقوم به الانسان من نشاط مهما تنوع واختلف ، انما يصدر عن هذه الرغبة فى حفظ البقاء ، سواء شعر بذلك أو لم يشعر .

قان صبح ما يقول به اسبينوزا من أن الانسان مدفوع برغبة كامنة فيه لحفظ بقائه ، ولا يسعه الا أن ينصاع لها ، فليس للانسان ارادة حرة ، لأن ضرورة البقاء تحدد الغرائز ، والغرائز تحدد الرغبة ، ثم الرغبة تقيد الفكرة والعمل ، فليس للعمل ارادة مطلقة أو حرة .

ونجد مثل هذا الاتجاه لدى الجبريين ، فيتعبر الانسان _ بحسب رأى الجبريين _ ظاهرة واقعة في العالم المادي ، وهي من أكثر ظواهره تعقيدا ، فاننا نجد على رأى الجبريين أن كل معلول لابد له من علة سابقة عليه .

وعلى هذا ، فان أى معلول لا يكون صادرا عن عنلة واضحة أو مفهومة ، أو معروفة لدينا ، اتما يعد أمرا شاذا وخارجا عن نسق الطبيعة العلى ، ذلك لأنه لما كانت العلوم كلها تخضع لمبدأ العلية ، وكان السلوك الانسانى امرا داخلا فى نطاق الطبيعة التى تدرسها هذه العلوم ، لهذا أصبح من المستحيل أن تشذ

الظواهر النفسية ومن بينها السلوك الاخلاق عن هذه القاعدة المطبقة في سائر ميادين العلم .

ومن ثم فان سائر الظواهر الانسانية ، يمكن تفسيرها علميا على أساس أنها من قبيل الأفعال المنعكسة الشرطية ، التي ترتد الى مبدأ « المنبه بالاستجابة » ، وعلى هدا الأساس فان الانسان يصبح على هذا النحو محكوما بغرائزه ، والانعكاسات الشرطية والإفرافات الحرمونية كأى حيوان أخر .

ولما كان كل فرد لا يستطيع أن يتجاوز فى أفعاله ما عليه هذا الميكانيزم الحيوى ، وأعنى به الماثل فى حتمية السلوك والخاضع لمبدأ « المنبه _ الاستجابة » ، فانه لا يمكن أن يكون مسئولا أخلاقيا على أفعال تتم تحت وطأة جبرية فسيولوجية لا دخيل لارادته فيها .

ولا يعنى هذا الكلام أننا بصدد قدرية ، أى توجيه لا تفسير له للفعل الانسانى ، ذلك أن هذه الأفعال انما تخضع لمسببات نعرفها ، وبدون ذلك لا يمكن القول بأن هناك سلوكا لدى الانسان ، اذ قد يرتد هذا السلوك الى قدرية مفروضة ، ما دمنا لا نعرف علل هذه الأفعال .

ومما سبق يتضح لنا أن اسبينوزا ومن درج على منواله من الجبريين ، انما يحيطون الانسان بنطاق من الحتمية التي تتصف بها الطبيعة والوجود بأسره عندهم . ولكنا نلاحظ وتؤيدنا شهادة الوجدان أن سلوك الانسان لا يمكن أن يوصف بأنه عمليات « منبه — استجابة » ، كا يقول الآليون ، بل يتميز الانسان عن الكائنات الأخرى ، بقدرته على ممارسة الأفعال الحرة ، على أننا في الوقت الذي نسلم فيه الحرية الانسانية ينبغي إلنا أن نعطى تصنيفا دقيقا لأفعال الانسان ، اذ أنه ليس حرا في كل أفعاله ، فالأفعال البيولوجية والحركات اللا الودية ، وهي تلك التي أشار اليها اسبينوزا في أمثلته ، لا يمكن منطقياً أن تدخيل الودية مقولة الأفعال الجوة .

ب ــ الضرورة والمسئولية الأخلاقية :

وما دامت سائر الأفعال البشرية _ فى نظر اسبينوزا _ تسير وفق ضرورة ثابتة ، بحيث يمكن النظر الى الانسان على أنه الله مفكرة ، تخضع فى تصرفاتها لنظام الكون الشامل ، ولا يتمتع بارادة حرة ، فعلى هذا الأساس تنعلم المسئولية الأخلاقية ، وهذا ما يؤكده المعتزلة ، اذ يرون « ان للانسان قلرة على أكثر أفعاله ، بحيث يمكنه أن يتردد فيها ، أمام الفعل أو الترك ، فكيف يئاب أو يعاقب المرء ، مع أنه لم يأت فى حقيقة الأمر خيرا أو شرا من تلقاء نفسه ، فلا معنى لتكليف العبد بفعل الخير وترك الشر ، ما دمنا نعلم أن ذلك ليس فى استطاعته ، لأن الله وحده هو القادر « وعلى الجملة فان المكلف بأفعال ضرورية لا حرية له فى ممارستها ، انما ينبغى أن تسقط عنه المسئولية الأخلاقية والدينية ، اذ لا يوجد مبرر للجزاء الاخلاق أو الدينى فى نطاق هذه الجبهة السلوك .

ويرد اسبينوزا على هذا الاعتراض قائلا أن الضرورة كما يقول بها لا تقضى على القوانين الالهية ولا على القوانين المبشرية . وستظل الأنحلاق دائما نافعة لنا . كذلك فان الشرور بالناشئة عن الانفعالات والأفعال المنحرفة لا تكون أقل ضررا ، اذ ما فسرناها على أنها ناجمة بالضرورة عن هذه الانفعالات والأفعال . أما عن استنكار معاقبة الأشرار ، طالما أن ذنوبهم واجعة الى طبيعتهم فحسب ، فيقول امبينوزا اذا كان عقابنا يقتصر على من يذنبون بمحض ارادتهم واختيارهم الحر ، فلماذا نبيد الأفاعى السامة ، التي تذنب بطبيعتها ولا تملك غير ذلك ؟ وهكذا يكون عقاب المذنب واجعا الى أن يضر بالآخرين . فالعقاب والمسئولية بوجه عام يستهدف نفع المجتمع ، وليس مجرد نتيجة للفعل ذاته ، اذ أن الفعل نفسه لا يكون شرا أو خطيئة الا من المنظور البشرى . فليس ثمة شيء اسمه العصيان ، طالما أننا بصدد القوانين الضرورية للكون ، ومن ثم يرى اسبينوزا أن أى فعل لا يكون أن يكون مخالفا للأرادة الالهية ، ومثل هذا يقال على الثواب أو المكافأة :

فالفضيلة هي في جوهرها لا تستحق مكافأة أو ثوابا ، اذ أتها غاية في ذاتها ، وثوابها ينحصر في ممارستها ، لا فيما تجلبه من نتائج ، ليست أفعال السلوك الانساني أخلاقية وغير اخلاقية في ذاتها ، بل هي مجرد أفعال الية تندرج تحت جبرية الطبيعة وحتميتها . ولكننا نحن الذين نضيف الصفة الاخلاقية الى هذه الأفعال من منظور انساني ، وذلك جلبا لمنفعتنا ، فلا تقوم القيم الأخلاقية بذاتها ، بل تعتبر صفات خارجية للفعل الانساني تخلع عليه من خارج ولا تكون نابعة من صمم الفعل .

وعلى هذا النحو تصبح الأخلاقية مظهرا مؤتنا للأفعال الانسانية في المستوى الأدفى للطبيعة الانسانية ، فاذا ما ارتبطت هذه الأفعال بمكونات الجوهر العليا ، أي بالصفات الأساسية للجوهر وكذلك بماهيته ، انتفت عنها هذه السمات الأخلاقية وأصبحت غير ذات لون أخلاق ، بل أصبحت أفعالا آلية حيادية ، تمليها الطبيعة الطابعة على الطبيعة المطبوعة . وبذلك تصبح الأخلاق نسبية بما فيها من طبائع وقيم عليا للسلوك .

حقا ان العقاب والمسئولية تهدف لخير المجتمع ، ما في ذلك شك ، ولكن ثمة مآخذ كثيرة على اسبينوزا ، فهو قد ساوى بين الأقاعى التى تسلك سلوكا غريزيا ، هدفه حفظ النوع ، وبين السلوك البشرى الذى يتسم بالوعى والفهم والادراك ، فالانسان بما لديه من عقل يوازن بين الأمور ويتروى قبل أن يقدم على الفعل ، أما باقى الكائنات الطبيعية فهى تسير وفق قوانين محددة ، حيث يتقرر نشاطها بتأثير علل غريبة عنها . ومن ناحية أخرى نجد أن القانون البشرى يحسل في طياته عند وضعه امكان خرقه ، أى أننا اذا وضعنا -قانونا يحرم القتل ، فانه من المفترض أن يكون ارتكاب جريمة القتل أمرا ممكنا في حد ذاته ، ولو كان الأمر خلاف ذلك ، أى لو كان القتل مستحيلا ، لما كان ثمة مبرر لوضع قانون بتحريمه ، اذن فنحن نقر بامكانية خرق القانون ، ونعمد على هذا الأساس ، الى العقوبات وأجهزة التنفيذ ، لنضمن طاعة ذلك القانون .

جرُ ـ العلية وصلتها بالفعل الانساني :

يتلخص مبدأ العلية في أن لكل معلول علة ، بمعنى أن وجود العلة يستتبع وجود المعلول ، كما أن المعلول لا يوجد الا بوجود العلة . ولكن اسبينوزا يتصور العلية على نحو آخر ، فالعلاقة العلية عنده ليست علاقة زمنية ، بحيث توجد العلة أولا ثم يليها المعلول في الوجود ، بل هي علاقة أبدية ومطلقة ، تتمثل في الحتواء الكائنات الثابتة والسرمدية للموجودات الجزئية المتغيرة .

يقول اسبينوزا في الكتاب الثانى من مؤلفة المسمى بالأنحلاق: ان النفس لا تنطوى على أية ارادة حرة أو مطلقة ، بل هى مجبورة على أن تريد هذا أو ذاك بمقتضى علة ، هى أيضا مشروطة بعلة أخرى ، وهذه العلة بدورها محددة بعلة أخرى وهكذا الى ما لانهاية . فكل ما يحدث فى الوجود يرجع فى نهاية الأمر الى تبلك العلة الأولى ، التى تحقق كل شيء بضرورة أزلية وكال أسمى . أى أن الله هو العلة الحرة لسائر الأشياء ، وأن كل شيء يصدر عنه وفقا لما في طبيعته من ضرورة ، فما يحدث فى الوجود انما يصدر ضرورة عن ماهية الله المطلقة وقدرته اللا متناهية .

ومن ثم فمن المحال أن يكون الانسان حرا ، بمعنى أن له مشيئة أو ارادة تتصرف من تلقاء ذاتها ، دون أن تتحكم في سلوكها علة خارجية ، فليس للذهن ارادة مطلقة أو حرة .

ففى الواقع أننا نؤمن بالعلية أو بالعلاقة بين العلة والمعلول فى نطاق الطبيعة ، فلولا هذا الايمان لأصبح العالم فوضى تماما ، لأنه لا يمكن التسليم بأن ما يحدث فى الكون انما يتم بطريقة آلية أو عفوية ، ينعدم فيها الترابط بين الأحداث ، الايمان بالعلم بالنسبة لكلود برنارد هو الايمان بحتمية مطلقة للأحداث ، وهذا يعنى أن الصلات والروابط الموجودة بين الأحداث هى ضرورية وثابتة أيضا ، وهذا ما جعل بونكاريه يشير الى أن العلم اذا لم يكن يجعل من مبدأ العلية مسلمة أساسية فى

عيال بعثه ، فان ذلك يكون علامة بطلانه .

ومن ناحية أخرى لا يعنى ذلك أن العلاقة بين العلة والمعلول ، تطبق بصورة مماثلة على الانسان الذى هو حاصل على العقل ، وينفرد به سائر الموجودات وبفضل هذا العقل يستطيع أن يقارن بين الأشياء المعطاة أمامه فيفاضل بينها ، وتصدر أفعاله عن ارادة حرة ، بحيث يتعذر التنبؤ بالاختبار الذى سيقوم به ، ولهذا يختلف السلوك البشرى والفعل الانساني عن أمر الطبيعة .

والجدير بالذكر ان دعاة الحتيمة بأنواعها العلمية والطبيعية والسيكولوجية ويتفقون مع رأى اسبينوزا ... اذ ينكرون قدرة الانسان على الفعل الحر ، ويؤكدون بأن الآلية والعلية يكتنفان أفعالنا ، يحيث يمكننا أن نعرف أحكامنا الارادية مقدما ، وذكل بعد دراستنا لماضى الفرد وحاضره والمؤثرات التي تعتمل في كيانه وبذلك ينكر هؤلاء الحرية . ونلمح نفس الاتجاه عند بعض مدارس علم النفس الحديث ، خاصة مدرسة التحليل النفسي بزعامة فرويد ، والمدرسة السلوكية التي تذهب الى أن جميع أنشطة الانسان تخضع لاحداث سابقة ، تتولى هذه الأحداث صياغة حياة الفرد ، وتتحكم في سلوكه تماما ، كما هو ماثل في العالم الطبيعي ، الذي يسير وفق ضرورة أملتها عليه حوادث سابقة .

والقول بأننا لا نعرف من قوانين الكون الا قدرا ضئيلا الى أبعد حهد لا يبرر على الاطلاق اتكار فكرة الضرورة بوصفها هدفا يسعى اليه العلم . فقصوره ادراكنا للقوانين الكونية الشاملة ، لا يعنى تكذيب « المبدأ » القائل أن الأشياء تخضع لضرورة شاملة ، لو عرفنا قوانينها الكاملة لاكتمل علمنا بالكون ، فالحرية بالمعنى المألوف ، أى الخروج على قانون العلية العام ، هى محض وهم .

فى حقيقة الأمر أن تصور الحتمية العلية ، بالمعنى المشار اليه ، ينطوى على خداع ناتج عن سوء الفهم لطبيعة القوانين العلمية ، بحيث يمكننا مناقشة احدى الحجيج التى يستند اليها الحتميين فى انكار حرية الارادة ، ذلك لانهم يقولون أنه

لا يمكن أن يكون لنا أدنى اختيار حر ، لأن القانون الذى ينظم الطبيعة ، يوضح من الآن النتيجة التي سيفضى اليها اختيارنا ، فاذا كانت النتيجة مقدرة ، على هذا النحو ، فليس لنا فيها اختيار حر .

ولكن هذا القانون ليس بالأمر الذى يقيد ، بل هو الذى يقيم الفعل ويصف جميع الأحداث الماضية والحاضرة والمستقبلة ، ومن بين الأمور التى يصفها هذا القانون ، الطريقة التى نختار بها أفعالنا وسائر أنشطتنا . وربحا كان ذلك هو المبرر الوحيد الذى يجعل تصرفاتنا تتفق وتنسجم مع النظام الطبيعى ، أما القول بأن المحتمية أو العلية تتيح التنبؤ بالمسقبل ، فمن المفترض عموما أن العالم يستطيع اذا ما كان يعرف ما فيه الكفاية عن شخص ما ، أن يتنبأ بتصرف ذلك الشخص فى ظروف معينة ، بحيث اذا ما كان يعرف ما أن يتنبأ بتصرف ذلك الشخص فى بتصرف ذلك الشخص فى ظروف معينة ، بحيث اذا ما كان باستطاعة العالم أن بنيا يفعل ذلك ، فكيف يمكن اذن القول بأننا نتمتع بحرية التصرف ؟ كيف تكون لنا حرية الإحتيار ، وفى استطاعة العالم التنبؤ مسبقا بما يفضى اليه اختبارنا ؟

أو بعبارة أخرى اذا ما توافرت للعالم جميع المعلومات اللازمة عن تكهننا الحسى وماضى حياتنا ، واذا استطاع معرفة جميع العوامل والدوافع الداخلية والخارجية التي تؤثر في قراراتنا ، فانه يستطيع أن يتنبأ بالنتيجة .

ولكن هـل من الممكن حقا ، التنبؤ بأفعالنا ؟ والى أى مدى تخضع أفعالنا للتنبؤ ؟

مما لا شك فيه ، انه يمكن التنبؤ ببعض الأفعال التي يمارسها الانسان ف ظروف معينة ، مثال ذلك ، اذا وضعنا شريحة لحم مشوى أمام فرد جائع فسيكون في وسعنا أن نتنبأ بما سيقوم به ، الا أننا مع ذلك ، لا نستطيع التنبؤ بجميع أفعاله .

أضف الى ذلك ، فإذا كنت أعرف صديقا، لى معرفة كاملة وتسمح لى . معرفتى به ، أن أتنبأ بكل يقين بسلوكه وتصرفاته ولى لحظة معينة . أيعنى هذا أنه لا يتمتع بحرية الاختيار ؟

ومن ناحية أخرى ، فثمة دعوى تقول أن التاريخ يأخذ على اللوام اتجاها معينا ويسير وفق مخطط ونظام محدد ، يمكن التنبؤ بظواهره . ولكن الواقع خلاف ذلك ، فليس وراء الأحداث أية خطة كامنة ، فللأحداث التاريخية أسباب ذاتية عققة ، كما أن هذه الأحداث تأتى نتيجة لبواعث وأهداف فردية لدى الأشخاص ، فمجرى التاريخ قابل للتغير ، كما أن في الامكان دائما الانحراف به والفاعل المرئى الوحيد في التاريخ هو الفرد . وفي وسع المرء — في واقع الأمر — أن يتناول المجتمع على أنه البوتقة الحقيقية للأحداث التاريخية ، وأن يبعل أهية هذه الأحداث من الناحية الاجتاعية كمعيار لاتصالها بالتاريخ.

نستخلص من ذلك كله ، أن معرفتنا بما سيفضى اليه سلوك الانسان في المستقبل ، أو قدرتنا على التنبؤ ، لا تمنع , صفة الحرية عن الانسان ، فحرية ارداتنا ملك ايدينا وذلك على غير ما انتهى اليه اسبينوزا .

٣ - الحسرية الانسانية

أ_ أزمة الحرية الانسانية:

تتحدد الصورة الرئيسية عند اسبينوزا لقيمة السلوك البشرى ، بمعاملة الانسان باعتباره جزءا مكملا للطبيعة ، فهو يقول : « اننى أنظر بارتياب الى أفعال ورغبات الانسان كما لو أننى أتعامل مع الخطوط والأسطح المتساوية والأجسام » حيث يتضح ، من وجهة نظره ، أنه من المكن أن يفسر السلوك الانساني بدقة ،

كعلاقة العلل ومعلولاتها ، والعلوم الرياضية ؛ أو كأى ظاهرة طبيعية أخرى

لقد ترآى السبينوزا أن كل ما فى الكون يخضع لضرورة منطقية مطلقة ، ولا تتدخل الارادة الانسانية فى المجال العقلى ، أو الصدفة فى العالم المادى ، فمن المستحيل منطقيا أن نتصور حدوث الأشياء على غير ما هى حادثة بالفعل . ولذلك يرفض اسبينوزا رفضا تاما أن يكون الانسان فى أفعاله حرا مختارا . ان الجهل وحده هو الذى يجعلنا نظن أن بامكاننا أن تعدل المستقبل ، فما سيكون ، والمستقبل ثابت ثباتا لا تعديل فيه ، شأنه شأن الماضى .

وبعبارة أخرى ، انكر اسبينوزا حرية الإرادة انكارا تاما ، لأن مذهبه الفلسفي العام يقضي به ضرورة الى فكرة صريحة في الجير . أما ما نشعر به في أنفسنا من حرية في العمل والتصرف ، فليس في نظره سوى جهل بالأسباب التي تؤدي اليه ، وكما تلزم الخواص الهندسية للمثلث من طبيعة شكل المثلث ، كذلك يلزم سلوك كل كائن حي من محـض طبيعته ، لأن الانسان لا ينفرد ولا ينفصل عن الجبية الماثلة في الكون ، فهو يخضع بدوره لنظام العالم ، اذ أن حياة الانسان ترتبط ارتباطا وثيقا بالحياة الالهية ، فمن غير المعقول اذن التحدث عن حرية فردية لأن الضامن للحرية هو مبدأ الاستقلال ، ولما كانت حياة الانسان غير مستقلة ، انتفت عنه صفة الحرية . وما الانسان الا آلة مفكرة ، ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن تدعى النفس بأن لها سلطانا وسيطرة تتحكم بمقتضاها في إحركات الجسم ، ولا أن تنسب لنفسها القدرة على تنظيم قراراته وتحديد مسار نشاطه بارادة حرة ، فنحن جزء من طبيعة كلية هي الطبيعة الألهية ، نتبع نظامها ، واذا كان لدينا فهم واضح متميز لها فللك الجزء من طبيعتنا المعروف بالذكاء ، وهو الجزء الأفضل فينا ، سيدعن بالتأكيد لما يقع لنا ، ويمثل هذا الاذعان يحاول أن يبقى وبقدر ما يكون الانسان جزءاً داخلا في نسق كل أكبر هو الكون ، فإنه يكون مستعبدا لهذا الكون ، فلا حرية له .

وبما لا شك فيه ، أن اسبينوزا قد اعتقد بأن طبيعة العالم والحياة الإنسانية

يمكن أن تستنبط استبناطا منطقيا ، من بديهيات واضحة بذاتها فينبغى لنا أن نسلم بالأحداث تسليمنا بالنتيجة المحصلة من Y+Y=1 . ما دامت هذه وتلك ثمرة ضرورة منطقية .

أما عن الحرية الانسانية ، فيرى اسبينوزا ، أنه لا يمكن النظر إلى الانسان باعتباره دولة داخل دولة ، إذ أنه لا يتمتع بالحرية ، فكل شيء ضرورى ، بل الوجود بأسره يخضع للضرورة .

ومع ذلك فاننا نرى رغم هـذه الضرورة المطلقة ، شعورا مؤكدا بالحرية لدى الإنسان ، ورغبة فى الحـكم على الأشياء ، كما لو كان المرء هو الآمر الناهى فى شئونه وبجـال نشاطه الخـاص .

ففى حقيقة الأمر ، نجد أن العالم الخارجي عالم مادى يشغل المكان ، وهذا المكان يخضع للقياس والتجزئه لأنه جامد ، والعلم لا يقبل الا الجبرية فى المظاهر الخارجية ، أما عن العالم النفسى فيتصف بالدوام والتغير ، وبذلك تتمرد وجداناتنا على الجبرية ، وتثبت فكرة الحرية .

وعلى هذا النحو ، يرى المثاليون أنه لما كان العالم الموضوعي غير معقول ، وخاضع للحتمية ، فهو يصبح بلا شك مضادا للنشاط الانساني (الفعل الانساني) ، هذا الفعل الحر والذي لا يستند الى أى قوانين موضوعية ، هذه هي فكرة المثاليين عن الحرية ، وهم يصوغون هذه الفكرة في العبارة التالية : « الانسان يكون حصيلة فعله أو أن الانسان هو الذي يصنع نفسه » .

أى أن أسباب افعاله وتكوين شخصيته ، انما ترجع اليه هو بالذات ، وليس الى أى عوامل خارجة عنه ، مستمدة من العالم الموضوعي المحيط به ، وهو يعنى أنه لا صلة بين الانسان وبين الحتمية في الطبيعة ، فهما لا يلتقيان أبدا ، وهذا هو أساس موقف سارتر بصدد الحربة .

ولكن الماركسيين والماديين والتطوريين على وجه العموم يرون أن الانسان هو عجرد واقعة طبيعية متطورة ، فهو نتاج تطور المادة خلال أحقاب طويلة ، ومن ثم فهو خاضع تماما لحتمية القوانين الطبيعية ، أى لقوانين المادة الجدلية ، ولا يمكن أن يشد فعله عن الحتمية الطبيعية ، بل إن إمسار فعله اتما يكون في نطاق الجماعية وقد أسلم لها ازادته اجتماعيا هذا الفعل اتما يخضع لقوانين صارمة ، هي قوانين المادية التاريخية ، التي يؤكد الماركسيون أن مسار الفعل الانساني لن يشذ عنها .

وعلى الرغم من اتفاق الماديين مع اسبينوزا في مبدأ الحتمية ، الا أن النسق العام لمذهب اسبينوزا لا يتطابق تماما مع مذاهب الماديين من حيث أننا هنا أمام وحدة وجود عقلية أو تصورية ، والحتمية هنا انما تصدر عن علية الهية حالة تصبخ الجوهر بطابعها وكذلك صفاته وأحواله .

فهنا اذن نجد أن الجبهة أو الحتمية عند اسبينوزا هي حتمية الجوهر في طبيعته الباطنة ، أما الحتمية عند الماديين فهي تأتى من علل خارجية مادية أخرى .

ومن هذا المنطلق نجد أن شعور الانسان بحريته الكاملة ، انما هو فى واقع الأمر يعبر عن حرية ناقصة ، لأنها مستمدة من حرية الله الكاملة أو ارادته المطلقة ، التي هي الغاية في نهاية المطاف .

كأن القدر أو الجزء المشتق من حرية الله ، تلك الحرية التي ينسبها اسبينوزا للانسان ، يجب أن تصدر أفعال الانسان ، يجب أن تصدر أفعال الانسان الحرة عن طبيعته ، مثلما تصدر أفعال الله عن الطبيعة الالهية .

فالانسان الحر _ كما ينبغى القول _ هو الانسان الذى يستطيع أن يسيطر على شخصيته الفردية التى تطبع نفسها بمثله وقيمه العليا ، بحيث تصبح هذه الفردية هى التى تطبع نفسها بمثله وقيمه العليا ، بحيث تصبح هذه الفردية هى

المتحكمة والمسيطرة على نشاطه ورغباته وما يدخل بينها من ارتباط .

ب ــ محاولة الخزوج من أزمة الحرية :

يتضع لنا من تحليلنا لفكرة الأرادة الحرة عند اسبينوزا ، انها خاصة بالله فقط ، أما الانسان في نظر اسبينوزا ، فانه يتعبر مستعبدا للنظام العام سواء في نطاق الطبيعة أم في علاقته بالجوهر الألمى . فكيف يمكن اذن ــ مع هذا ــ أن نبرر الفعل الحر ، الذي بمقتضاه يستطيع الانسان أن يمارس سائر انشطته الخاصة والعامة على السواء وأهمها ــ ما عنى به اسبينوزا بصفة خاصة ــ ما مارسته للنشاط السياسي في المجتمع في مواجهة الحاكم والسلطة المستبدة ، سواء كانت سياسية بحتة أو خاضعة لسلطة الكنيسة .

وهنا نجد اسبينوزا يمهد للخروج من هذا بطريقة قد لا تنسجم مع موقفه العام من الحتمية العامة في الجوهر الألمى بمكوناته . ونحن نجد بالفعل نصوصا لدى اسبينوزا تمهد للتدليل على حرية الانسان . حيث يقول في فقرة من مؤلفاته : « ان الانسان الحر ، هو الانسان الذى يتصرف وفق ما يمليه عقله دون سواه ، ومن ثم فهو لا يتأثر في تصرفاته مخافة الموت . وهذا يمنى أن نظرة اسبينوزا تستهدف تحرير الانسان من استبداد الحوف ، » فالانسان الحر لا يفكر كثيرا في الموت أو فيما هو قريب منه ، وتقوم حكمته على التأمل في الحياة وليس في الموت » . بحيث يمكننا القول بأن رغبات الخير عند الانسان . كالرغبة في الحياة ، والعمل ، والحفاظ على وجوده الانسان ، انما تهدف في نهاية الأمر تحقيق منفعته .

ومن ناحية أخرى يحاول اسبينوزا أن يضع تمييزا بين الحق والباطل ، وبين الأفكار الملائمة والأفكار غير الملائمة ، وكذلك التمييز بين الحرية والعبودية . ويرى أن العامل الوحيد الذي يمكن أن نؤسس عليه حرية الانسان هو وضوح التفكير وتميزه ، اذ كلما كانت أفكار الانسان واضحة جلية كان ذلك تأكيدا

لحريته . أى أن حريته انما تقوم على فصله بين دواعي العقل ودواعي العاطفة ، واحترازه من أن تطغى العاطفة على العقل فتوجهه وجهات شتى لا حدود لها

ولما كانت الارادة عند الانسان هي مصدر حريته ، لهذا فاننا نجد الدي اسبينوزا تطابقا بين العقل والارادة ، فالارداة التي لا تلتزم بأحكام العقل وتخضع للشهوات ، فانها تكون ارادة مستعبدة وغير حرة ، ويتم تحريرها عن طريق التزامها بأوامر العقل ونواهيه .

ولما كان مستوى الحكم الأخلاق عند اسبينوزا هو العقل ، وكان العقل هو الذى يميز بن الحق والباطل ؟ أى أنه أساس الحكم المعرف ومعيار صوابه أو خطئه ، لهذا فان الحكم الأخلاق هنا سيتطابق فى مستواه مع أحكام الصواب والخطأ .

ومن ثم فانه فى نظر اسبينوزا يعتبر الخير والشر أو الفضيلة والرذيلة كمستويات أخلاقية ، تعتبر فى نفس الوقت على قدم المساواة مع مستويات أحكام المعرفة فى الصواب والخطأ ، لأنها انما تخضع جميعا لاستدلالات عقلية قائمة أصلا على حدوس تؤسس الاستنباطات التى تستند فى شكلها الى النسق الرياضى .

ولا يمكن القول بأن أى نسق من هذه الأنساق التى تلتزم بحكم العقل ، أن أى منها يرتبط بشروط أو بعلية خارجية ، اذ أنها بحكم مذهب اسبينوزا فى وحدة الوجود ، تلتزم جميعا بعلية حالة أى باطنة ترتسم فى داخل الجوهر الالهى ككل بصفته معادلا للوجود بأكمله أى بالله كجوهر وحيد .

ولا تعنى الحرية الانسانية اذن سوى قبولنا لنظام الوجود أو الكون على ما هو على ما الله على ما الله على ما الله التزاما بضرورة رياضية فحسب ، كما سبق أن وضحنا فى كلامنا عن وحدة الوجود عند اسبينوزا .

ونخلص من هذا العرض السريع لآراء اسبينوزا في الحرية الانسانية الى أن الله هو وحده الموجود الذي يتمتع بالحرية المطلقة ، وان حريته تصدر عن ماهيته ، أما عن سائر الموجودات ومن بينها الانسان ، فهي ترزح تحت وطأة الجبيه الصارمة المتمثلة في قوانين الطبيعة الآلية ، التي ترتد في جوهرها الى الطبيعة الألمية .

إن الله يتصرف في العالم كيفما شاء وفق طبيعة عقله ، وان تصرفه وأفعاله عتوى الكون بأسره ، ولا يشذ السلوك الانساني عن هذه الضرورة الألهية ، وان ما يبدو من حرية تنسب في ظاهرها للانسان هي نوع من الوهم الذي تتراءى صححته الظاهرية لو تناولنا الفعل الانساني في انفصال عن الجوهر الألمى ، اما اذا نظرنا الى الانسان باعتباره ظاهرة ترجع الى المكونات الداخلية في الجوهر الألمى ولا سيما صفتى الفكر والامتداد ، فاننا نرى وجها آخر لهذه الحرية ، من حيث ان هذا الارتباط بباطن الجوهر الألمى ائما ينسخ حرية الانسان ويبطلها ، لأن الله قد خلق البشر وحدد لهم تصرفاتهم وأفعالهم ، على النحو الذي ارتضته مشيئته ، فليست للانسان أي حرية ، بل كل الحرية الله وحدد .

واسبينوزا في محاولته لتبرير الحرية الانسانية المنسوخة ، يحاول جاهدا ربطها بالعقل ، اذ أن الحرية الحقة ... من وجهة نظره ... تكمن في سيطرة العقل على السلوك الانساني ، والتخلص من اغلال العواطف والانفعالات العمياء التي لا تستنير بهدى العقل ، بحيث يمكننا القول بأنه في نظر اسبينوزا لا يتصف الانسان بالحرية ، الا بقدر ما هو عالم عاقل . وكأنه يطالبنا بضرورة مضى الانسان في سلوكه وفق ما يقتديه عقله ، فينائي عن الشهوات والأهواء والرغبات ، وبالجملة فانه انما يعلى من قدر الانسان العاقل المنزه عن الانفعالات ، هو التحرر من فردية الغرائز ، أي أن يقف الانسان في مواجهة شهواته وان يحكم نفسه بنفسه .

وهنا نلمح اتفاقا بين مضمون الحرية عند اسبينوزا ، وبين معنى الحرية عند ليبنتز الذى يرى « ان الله وحده هو الكائن الحر بأكمل معانى الحرية ، وأما

المخلوقات العاقلة ، فهي ليست حرة الا بقدر ما تسمو بنفسها فوق الاهواء .

وخلاصة القول: فقد رفض اسبينوزا الحرية الانسانية بالمعنى الميتافيزيقى ، ومهما حاول أن يبرر نوعا من الحرية الأخلاقية التي تستند الى العقل وتبتعد عن العواطف والشهوات ، فان هذه الحرية ... في نظرنا ... ليست الا صورة من صور الجرية التي صبغت فلسفة اسبينوزا برمتها .

٣ - فلسفة السياسة عند اسبينوزا

تأثر اسبينوزا اوهو في سياق عرضه لنظريته السياسية بفكرة العقد الاجتاعي Social contract التي نادى به معاصره هوبز والتي ظهرت بعد ذلك في الفلسفات السياسية لدى لوك وروسو ، وبديهي أن فكرة العقد الاجتاعي تستتبع التفكير في natural Rights وفكرة الحقوق الطبيعية natural Rights وفكرة القانون الطبيعي natural law وفكرة القوة الطبيعية natural power كما تستتبع العودة الى دراسة حالة الطبيعة الأولى The state of nature وما ينتج عنها عن طريق التعاقد من إقامة الدولة .

[•] باروخ بندكت دى سبينوزا Baruch Benedict de spinoza ولد في أسسردام عام ١٦٣٧ من المروخ بندكت دى سبينوزا المرتبغال ثم إلى هولندا ، وفي مرحلة تالية من حياته تخل عن البهودية أسبانية الأصل هربت إلى البرتبغال ثم إلى هولندا ، وفي مرحلة تالية من حياته تخل عن البهودية السياسية Tractus وأبتعد عنها ، وتوفي عام ١٦٧٧ ، بعد المساسة Theologico - potitiens وهر كتاب لم يتم اسبينوزا إلا جزءا Ethical ordine geometrico demonstrata التي يتكون من Deductive system . Deductive system

عرّف اسبينوزا فكرة الحق الطبيعى بقوله «أعنلى بالحق الطبيعى نفس قوانين الطبيعة أو قواعدها التي تحدث الأشياء وفقا لها ، أى بعبارة أخرى قوة العلبيعة ذاتها وعلى ذلك فكل ما يفعله الانسان وفقا لقوانين الطبيعة يفعله بحق طبيعى كامل ويكون له من الحق على الطبيعة بقدر ماله من القوة ... » . ومعنى هذا أن اسبينوزا يربط بين فكرة الحق الطبيعى وفكرة القوة الطبيعية ، فالانسان مثله مثل أى موجود آخر لا يملك سوى قدرته العلبيعية التي تمنحه إياها الطبيعة وهو يستخدم قوته تلك في الاحتفاظ ببقائه ، والمحافظة على ذاته ، وله الحق في ذلك إذ الطبيعة تمنحه ذلك الحق أيضا ، إلا أن الانسان يتمتع خلافا لأى موجود آخر بالقدرة على التعقل ، وهو من ثم يستخدم عقله في حفظ بقاء موجود آخر بالقدرة على التعقل ، وهو من ثم يستخدم عقله في حفظ بقاء ذاته ...

الحق الطبيعى لا بد أن يكون من ثم واحدا عند جميع الأفراد لأنه من نتاج الطبيعة ذاتها ، فمن حق الجميع أن يحيوا ويستمروا فى الحياة والبقاء ، ومن حقهم أن يدافعوا عن أنفسهم تجاه كل ما يهدد حياتهم بالخطر والدمار ، ولكن اسبينوزا يلاحظ أن الرغبة والقوة تتحكمان فى الحق الطبيعى ، وأن العقل يبدأ دوره حين ينتقل الانسان من دائرة الحالة الطبيعية الأولى إلى الحالة المتمدينة حيث ينتقل الحق الطبيعى حينفذ الى حق مدنى .

والقانون الطبيعى عند اسبينوزا هو ما تفرضه الطبيعة سواء أكان متوافقا مع القانون الالمى أو مع القانون الوضعى . والقانون الالمى Divine Law يتمثل عند اسبينوزا فى شريعة القلب التى تنزع إلى ألعدل والاحسان ويمكن إدراكها بالنور الفطرى المباشر . هذا من جهة ومن جهة أخرى قد يتمثل هذا القانون فى شريعة الناموس الفطرى حيث يشير حينقذ إلى الشرائع المذكورة فى التوراة ، أما القانون الوضعى Positive Law فهو شريعة دنيوية قد تتفق أو تختلف مع الشريعة الالهية . إلا أن اسبينوزا يرى بعد تمييزه بين القوانين على هذا النحو أن القانون

⁽¹⁾ Dunning: Ahistory of political theories, vol li p. 311.

الألمى والقانون الطبيعى natural law هما شيء واحد، وأن هذا القانون الطبيعة الطبيعة الطبيعة النور الغطرى كان لازما بالنسبة الى حياة الانسان فى الطبيعة الأولى . يقول Maxey « إن الحقيقة الرئيسية هى أن الانسان لا يستطيع أن يحيا بدون القانون ، وأن هذا ينتج من طبيعة الانسان ذاتها ، ومن طبيعة البيئة والحالة التي يعيش فيها (١) .

تميزت الحالة الطبيعية الأولى للانسان باتجاهه نحو اطلاق غرائزه وأهوائه ورغباته في أى اتجاه دون ما أدنى اعتبار للاخرين ، فاستخدم حقه الطبيعى ف حفظ بقاء ذاته والقضاء على كل ما يهددها ويتنمر لها . نعم لقد تميز الانسان الأول بتمتعه بالحرية ، ولكن حريته تلك كانت حرية أنانية تدور حول ذاته وتنطلق من صميم ميوله ورغباته ، ولم تكن حرية عاقلة بأى معنى من معالى التعقل .

جاهد كل إنسان في سبيل بقاء ذاته ، وتعددت الطرق والوسائل في تحقيق هذه الغاية طبقا للاختلافات البدنية بين الناس ، وكان نضاله في سبيل المحافظة على الذات وتحقيق الرغبات ينتج عنه خوف دائم من الخطر المجهول ، ومنافسة مستمرة بين الانسان والآخرين بغية تحقيق الرغبات وتنفيذ الشهوات والنزوات .

تمتع الانسان الأول إذن بحق السيادة ، وهو حق تمتع به هو كما تمتع به سائر الأفراد ، لم تكن ثمة سيادة عامة يخضع ما ، أو حكومة تجمع بين يديها كل القوى في شكل سيادة كلية يطيعها الجميع ، فسادت الفوضي وبات كل فرد لا يأمن صباحه وأمسه ، وأضحى الشعور بالتوتر هو سمة الانسان في حالة الحوف يأمن صباحه وأصبح الناس عبيد دوافعهم وميولهم ونزواتهم ، وظهرت في الأفق أول بادرة للتخلص من هذا النمط المخيف من الحياة الى نمط يحقق للانسان الطمأنينة والأمن والسلام ، وذلك حينا أدرك الانسان أنه لابد أن يتفق ويتحد مع الآخرين حتى « لاتكون حياته متوقفة على قوة ورغبة الافراد بقدر ما تتوقف على قوة

⁽¹⁾ Maxey: political philosophies . p. 28

حينقد اتجه الانسان الى ما يشبع دوافعه ويقوده فى نفس الوقت الى كال يقربه من الخير، وسعى الى الوصول الى شعور يحقق له سعادة عقلية لا سعادة بهيمية، فتحول الانسان من كائن يعيش وفق الطبيعة الى موجود يعيش وفق العقل، « وتغير لكى يكون عقلانيا فاضلا يحيا فى مجتمع مدنى منتظم يتساوى فيه مع الآخرين فى الحقوق والواجبات ويتحرك بواسطة عقل كلى أسمى، وصار لا يرغب شيئا لذاته الا اذا رغبه بنفس القوة إلى الآخرين »(١).

وباضطرار الانسان الى الاتحاد مع غيره تقوم الحياة الاجتاعية المنظمة على هيئة دولة مدنية ، ويتم ذلك عن طريق الاتفاق أو التعاقد ، وغاية التعاقد إقامة الدولة التى يكسب فيها الجميع أكثر مما يخسرون ، ومعنى هذا أن فقدان الانسان لحقوقه الطبيعية في حالة الطبيعة الأولى ، وخضوعه لعنصر السيادة في الدولة وقبوله للتعاقد الاجتاعي يكون أقل ضررا وأقل خسارة مما لو ظل يحيا في دائر حياته الأولى (٢٠ أن اختيار الانسان للتعاقد هو من ثم أهون الشرين (٤٠)

وغرض الدولة ليس هو الحكم والاكراه بالخوف والاجبار والقسر على الطاعة ، ولكن عكس ذلك هو الصحيح ، ذلك أن غرض الدولة الأسمى إنما يتمثل في تحرير كل فرد من الخوف ، وتحقيق أمنه وطمأنينته ، وتأكيد حقه الطبيعى في الوجود والعمل بما لا يضيره ولا يضير الآخرين .(٥)

وتتجسد سيادة الدولة فى تلك القوة العظمى التى تكفى لتحقيق السيطرة على الأفراد سواء بالأمل أو الرهبة حتى يطيع هؤلاء أوامرها . ومثل تلك القوة العظمى لا يمكن أن توجد إلا من خلال اتحاد قوى الافراد ، ونستنتج من هذا

⁽¹⁾ Elwes: works of spinoza. Vol i p. 9.

⁽²⁾ Wright: Ahistory of modern philosophy. pp. 110 - 111.

^{&#}x27; (3) Maxey: political philosophies. p. 283.

⁽⁴⁾ Ibid: p. 284.

⁽⁵⁾ Elwes: Works of spinoza vol i p. 200.

أن سيادة الدولة لا تكون عظمى الا من خلال تدعيمها بالقوى الموجودة و الأفراد الذين يكونون المجتمع الأفراد الذين يكونون المجتمع الأفراد الذين يكونون المجتمع الأفراد الذين المجتمع الأفراد الذين المجتمع المستمدد المستمد المستمدد الم

ويرى اسبينوزا أن أى مواطن يجب أن يعتمد بفضل التعاقد الاجتهاعى على الدولة وليس على نفسه ، وعليه أن ينفذ أوامرها ، وليس له الحق في أن يقرر ما هو ملاهم أو غير ملاهم . وما هو عادل وما هو غير عادل ، بل على العكس مى ذلك باعتباره عضوا في جسد (الدولة) أن يقبل توجيه عقل وإرادة الدولة له ، ولا يعنى هذا أنه ليس حرا ، إذ أن عقل وإرادة الدولة ما هما إلا عقل وإرادة الجميع ، وما تقرره الدولة من عدل وخير يجب أن يكون كذلك بالنسبة إلى كل فرد فيها (٢).

تمكن الانسان بواسطة العقل من أن يقيم الدولة ، وذلك العقل الكلى العام ، وتمكن بواسطة تخيله عن ارادته الفردة الأنانية من أن يقيم الارادة الكلية العامة ولكن لنا أن نسأل ألا توجد دولة تتعارض مع العقل بالمعنى السياسي ؟ يجيب اسبينوزا بالنفى ويرى أن الدولة عقل أعظم ، وكا أن العقل يحرر الانسان فإن عقل الدولة يحرر المجتمع ، وبالمثل فكما أن اتباع الانسان لعقله وعدم معارضته له يحقق له الأمن والطمأنينه والحربة ، فكذلك يكون اتباع الأفراد للعقل الكلى للدولة ، فالدولة العاقلة تحقق للجميع الأمن والطمأنينة والحربة ".

لا يمكن أن تخطىء الدولة إلا إذا ابتعدت عن العقل إن الدولة لا توجد إلا حينا بوجد العقل . وعقلها يتمثل في إبعاد الحوف وتحقيف الحرية والحياة السعيدة لمواطنها ، وحينا تبتعد الدولة عن العقل الإبا تتوقف عن كونها دولة .

⁽¹⁾ Dunning: Ahistory of political theories vol ii p. 312.

⁽²⁾ Elwes: works of spinoza. vol i pp. 302 - 303.

⁽³⁾ Maxey: Political philosophies. p. 288

⁽⁴⁾ Ibid:

ويرى اسبينوزا أن علاج خطأ الدولة التي ابتعدت عن العقل إنما يتم بواسطة الثورة ، والثورة حينئذ يكون لها دعامة قانونية لأنها تطيح بالحكومة التي تفشل في إبعاد الخوف وتحقيق الحرية للمواطنين وتأكيد الحياة المطمئنة لهم .(١)

عالج اسبينوزا أشكال الحكومات وبميزاتها ومساوئها في كتابه مقال في السياسة political treatise وذهب في هذا الصدد إلى رفض الشكل الموناركي رفضا قاطعا لأنه من المستحيل في نظره أن يمتلك إنسان واحد كل القوى ويكون في نفس الوقت القادر الوحيد على ممارستها(٢) . ولقد اعتقد أن الشكل الديموقراطي هو أكثر الأشكال اقترابا من الطبيعة وأكثرها توافقا مع الحرية الفردية ، ورأى أن من يطيع هذا الشكل من أشكال الحكومات يكون حرا لأنه يعيش في ظل قوانين عقلية تحقق الخير العام للجميع(٢) .

وبوجه عام فإن اسبينوزا يرى أن هناك حكومات صالحة وحكومات طالحة ولكن لا توجد حكومات مثالية حتى من بين الصالح منها ، والحكومة تكون صالحة عنده بقدر ما تحقق لمواطنها أعظم قدر من حفظ البقاء .(1)

آمن اسبينوزا بالحرية ، وقرر أن هذه الحرية كانت موجودة في الحالة الطبيعية للإنسان في شكل تلقائي أناني يدور حول الذات المفردة لكل إنسان ، وهي أيضا موجودة في حالة المجتمع المدنى الذي نشأ عن طريق التعاقد ، ولكنها لا تتخذ الشكل السابق وإنما تتخذ طابعا عقليا وفكريا بل إن من سمات اللولة الرئيسية تحقيق حرية الفكر والقول يقول إلويس « ان حرية الفكر والقول أي الحرية العقلية والتعبير عنها ونقله إلى الاخرين لا تتحقق إلا في ثنايا الدولة » وأن الانجيل يترك للعقل مطلق الحرية ، لأن الدين مخالف للتأمل والفلسفة بل إنهما يقفان في

⁽¹⁾ Ibid: p, 289

⁽²⁾ Dunning: Ahistory of political theories vol ii . p. 316.

⁽³⁾ Wright: Ahistory of modern philosophy p. 111.

⁽⁴⁾ Maxey: political philosophies p. 289.

اتجاهين متباينين $x^{(1)}$. ويقول رايت نحن لا نبلغ مرتبة الحرية فى ثنايا الدولة المدنية الا من خلال العقل ، x وأننا لانستطيع أن نحرر أنفسنا إلا بالتفكير الواضع المتميز ، فالحرية صنو التفكير والتعقل $x^{(1)}$.

ويرى اسبينوزا أن من حق كل فرد أن يفكر وأن يتأمل كما يشاء ، وأن يعبر عن تفكيره وينقل أفكاره الى الآخرين بالطريقة التي يريد ويجب أن نلاحظ هنا أن ما يقصده اسبينوزا بالحرية لا ينطبق على الدائرة الدنيوية فقط بل يمتد إلى الدائرة الدنيوية أيضا . كما يرى أن اتباع الحرية يمثل أهون الشرين أى أن الجرية رغم ما يظهر عنها أيضا . كما يرى أن اتباع الحرية يمثل أهون الشرين أى أن الجرية رغم ما يظهر عنها من أضرار أهون شرا من الطغيان (٢) وهكذا يؤكد اسبينوزا اعتقاده الراسخ في أن حرية التأمل والنشر يجب أن تكون مكفولة للجميع ، وهو يذهب الى أن هذه الحرية ضرورية ضرورية ضرورة مطلقة للتقدم العلمي والفني وبهذا يسبق اسبينوزا كلا من لوك وجون اسيتوارت مل في هذه الفكرة .(١)

وهكذا ارتكزت فلسفة الحرية عند اسبينوزا على العقل ، فالعقل الفردى يحرر الانسان كا أن عقل الدولة يحرر المجتمع ، وكأن اسبينوزا يدعونا إلى ضرورة أن يتبع الانسان عقله وينأى عن الانفعالات والشهوات والرغبات ، فسياسة اسبينوزا إذا تنزع منزعا أخلاقيا .

ولكن لنا أن نسأل ألا تختلف أفكار بعض الأفراد عن أفكار الدولة ومن ثم يكون نقلهم ونشرهم لأفكارهم هادما لسلطة الدولة وسيادتها العليا ؟ يجيب اسبينوزا بأن غاية الحكومة إنما تتمثل في تحقيق الحرية ، وقد يخالف الفرد الحاكم في

⁽¹⁾ Elwes: Works of spinoza. p. 9

⁽²⁾ Wright: Ahistory of modern philosophy. p. 107

⁽³⁾ Dunning: Ahistory of poitical therories. vol ii p. 314 lbid: p. 316.

⁽⁴⁾ Wright: Ahistory of modern philosophy. p. 112.

تفكيره ، بل ومن واجبه أن يخالف كا يشاء ولكن ليس من حقه أن يفعل م مى شأنه أن يعكر صفو الأمن العام أو إشاعة الفوضى ، فسيادة الحرية إذن يجب ألا تتعارض مع القانون ، أو هى محدودة بالقانون . ومن ثم فإن الدولة تتيح للجميع ممارسة الحرية بكل صنوفها على أن تكون مقيدة بقيد واحد هو القانون العام والا لا نقلب الأمر الى نوع من الفوضى الشاملة كتلك التي كانت سائدة في الحالة العلميعية الأولى .

وكأن اسبينوزا هنا يدعونا الى عدم قبول فكرة كبت الحرية الفكرية ، ويقرر أن هذا الكبت لن يؤدى الا الى النفاق والرياء ، ومن هذه القاعدة يستهجن اسبينورا فكرة قيام الحاكم بكبت الحريات عن طريق إيداع الأحرار فى السجون ويقرر أن أعظم نكبة وأكبر شر يحل بالدولة إنما يتمثل فى نفى وسجن واضطهاد الأحرار لأنهم يؤمنون بآراء مخالفة لا يستطيعون إنكارها .

ولا يجب على الحاكم فى نظر اسبينوزا أن يمنح قطاعا من قطاعات المجتمع حرية أكبر من أحد القطاعات الأخرى فلكى يظهر التفوق الحقيقى يجب أن تبسط الحريات على الجميع بمقدار متساو تتيح ظهور القيمة الحقيقة لكل إنسان.

ويمكن تلخيص أفكار اسبينوزا عن الحرية فى أن حرية التفكير والقول يستحيل سلبها من الناس ، وأن الحرية الفردية لا تؤثر على هيبة الحكومة أو حقها طالما أن الحرية الفردية ملتزمة بالقانون ، كما أن هذه الحرية لا تمثل خطرا على الأديان فميدان الفلسفة مختلف عن مهدان الدين .

ناقش اسبينوزا مسألة العلاقة بين السلطة الدينية وبين السلطة الدنيوية ، تلك المسألة العويصة التى خاضت فيها فلسفات العصور الوسطى وفلسفات عصور النهضة ، فدرس تفصيلا نشأة الدولة العبرانية وكيفية قيامها على حكم ثيوقراطى كما درس أهم وظائفها ، وأسباب انهيارها وسقوطها التى من أهمها علم درضاء الملوك عن إزدياد سلطة الأحبار وقيام الصراع والتناحر بينهما كل يحاول الاستثنار بالسلطة

والقضاء على سلطة الآخر . ثم ذهب الى أن الحكم الثيوقراطى الالهى لا يصلح تطبيقه على شعب آخر غير الشعب العبرانى ، بل أنه قاد الدولة العبرانية ذاتها محو التدهور والاضمحلال ، والسبب فى ذلك _ يرى اسبينوزا _ إنما يرجع الى أن مثل هذا النظام الثيوقراطى يخلط بين الدين والدولة أو بين السلطة الدينية وبين السلطة الدينية وبين السلطة الدينية .

ولكن ما هو الحل ؟ يرى اسبينوزا أنه من الضرورى أن تفصل فصلا حاسما بين السلطتين ، وألا نعطى لرجال الدين أى قسط من أمور السياسة . إلا أنه يعود فيؤكد على ضرورة خضوع رجال الدين للسلطة الدنيوية فهو يرى مثلا أن الدين لا يمكن أن تكون له قوة القانون الا اذا ارتاًى الحاكم ذلك ، كما ذهب إلى أن الله نفسه لا يحكم حكما مستقلا منفصلا عن رجال الحكم المدنيين ، وأن الشعائر الدينية ذاتها يجب أن تكون متوافقة ومتفقة مع أمن وسلامة الدولة .

ومن ثم ذهب اسبينوزا الى أن « الحكام الدنيويين يجب أن يتمتعوا بالسلطة العظمى فى كل الأمور وفقا للقانون ، وأن رجال الدين وعلى رأسهم البابا والأساقفة والقساوسة يجب أن يطيعوا ويخضعوا للسلطة الدنيوية »(١) .

تحدث اسبينوزا عن الحالة الطبيعية الأولى التي تمتع فيها الانسان الأول بحقوق طبيعية بمنحها إياه قانون طبيعي وما ينجم عن ذلك من حرية تلقائية أنانية يعيش الانسان فيها وفقا للطبيعة محققا رغباته وميوله ونزواته بقدر ما تتيحه له قوته الطبيعية ، وذهب الى أن تلك الحالة كانت مستحيلة الاستمرار فخرج بفكرة التعاقد الاجتاعي ، وقيام الدولة ، وانتقال القانون من قانون طبيعي الى قانون مدلى . وتحول الحرية الانانية الى حرية عاقلة ، وصيرورة العيش وفقا للطبيعة الى العيش وفقا للطبيعة الى العيش وفقا للعدل . وتوقف عند الدولة فدرس كيفية قيامها وأشكالها مركزا على الشكل الديوقراطي الذي يحقق الحرية : حرية الفكر وحرية القول . ثم تطرق إلى

⁽¹⁾ Wright: A history of modern philosophy p 111.

تصور السيادة ، وغاية الدولة ، وحق المواطنين في الثورة على الحكومات التي تقاعست عن القيام بتحقيق الأهداف المنوطة بها ، وتغليبه للسلطة الدنيوية على السلطة الدينية فأعطانا بهذا « فلسفة اجتاعية وسياسية أكثر نسقية وأعظم تناسقا وترابطا من تلك التي قدمها هويز ، كما اعطانا نظرة أعمق وأشمل من نظرة الفيلسوف التجريبي المادى توماس هويز »(١) والحق أن سياسة اسبينوزا بأكملها هي سياسة العقل المتساوى مع الحرية أو سياسة الحرية المنبئقة عن العقل سواء كان هذا العقل عقل إنسان مفرد أو عقل الدولة .

(1) Ibid p. 198.

ه القت الكثير من الدراسات والأبحاث المزيد من الضوء على فكر اسبينرزا الفلسفي والسياسي ومن أهم الدراسات دراسة . Spinoza's political and Ethical philosophy عن Daff, R.A. الدراسات دراسة . Daff, R.A. ودراسة . Glosgow 1903) ودراسة . Balz, A. G. A. ودراسة . Glosgow 1903) ودراسة . Philosophy (New york 1937) . Spinoza : His life and philosophy (London عن Pollock , F ودراسة . Spinoza ودراسة عن Spinoza ودراسة . Spinoza ودراسة . Spinoza ودراسة . Mckeon ودراسة . Mckeon ودراسة . Astudy of Spinoza من . Martinean

الفصل الخامس

ليستتز

أولا

عصبرہ ـــ وحيناته ـــ ومؤلفساته

عصره ـ وحياته ـ ومؤلفاته

۱ - عصبره :

كان العصر الذى عاش فيه ليبنتز يمثل ثورة عارمة ، جابت كل الآفاق : إن فلسفة وإن علما وإن دينا . وتغلغلت في سائر جنبات الفكر وتطبيقاته إن طبيعة وإن فنا وإن أخلاقا . وكان من نتيجة هذه الثورة أن ظهرت صولات وجولات تحاول جاهدة هدم صرح القديم ، وإقامة الجديد المبتكر ، مستلهمة من ينابيع التغير ، والتحرر ، ومحاولة السيطرة على الطبيعة أصولها وأسسها .

ومع أن ديكارت قد ثار ثورته الكبرى على كل قديم منحدر إلينا من اليونان ومن فيلسوفها العظيم أرسطو إلا أن ثورته هذه عاشت واستمرت فترات طويلة تتجاذبها عوامل التأييد والاعتراض ، فتارة يعاد الأمل القديم ، وتارة يسيطر الجديد .

ونتيجة لذلك فلقد سادت هذا العصر ، اتجاهات جد متعارضة ، وترعرعت في كنف صراعات جد متباينة ، فغى الفلسفة هاجم الكثيرون الميتافيزيقا الأرسطية ، وهاجموا المنطق الأرسطي واتهموه بالعقم والجدب ، كما هاجموا سائر الفلسفات اليونانية ذات النظرة الكلية المطلقة، واتهموا هذه الفلسفات بالنظر في صيغ جوفاء فارغة لا طائل من ورائها ، ولا نفع لها فيما يتعلق بمحاولة سيطرة الانسان على الطبيعة ، وتقدمه وإرتقائه في هذه الحياة ، ولذلك فلقد طالب هؤلاء بأن تقتصر مهمة الفلسفة على مجرد توضيح المعاني ، وأن تكون موجهة في

خدمة البحث العلمى ، والمنهج العلمى فظهرت فلسفات كثيرة تقابل الفلسفات الأرسطية والمدرسية ، وظهر اسحق نيوتن (١) وجاليليو (٢) وكبلر (١) وبيكون (٤) وغيرهم من الفلاسفة الذين ابتعنوا بأبحاثهم ابتعادا كاملا عن الفلسفة المدرسيه التي ساد الشعور بعقمها وعدم جدواها في تلك الآونة . ومع ذلك ــ وفي إطار الفلسفة ـ ظهر اتجاه آخر يعود بالفلسفة الى القديم ، وبحاول إثراء الفكر الفلسفي بالنظرات الشاملة والكلية ، والعودة الى المنطق الأرسطى بعد مزويده برموز الرياضة وتطويره فيما يسمى بالمنطق الرمزى .

ومن هنا فلقد عاش أرسطو مرة ثانية في ثياب جديدة وفي اطار حديث ، في خضم هذا العصر الرهيب ، يتجاذبه الناس حينا ويلفظونه أحيانا ، ومع ذلك فلقد ظل هو الأساس ، والمحور الذي تدور حوله الأفكار ، وتلتف من ورائه الفلسفات .

وفي العلم بدأت صراعات من نوع جديد ، تستهدف إغلاق الأبواب أمام أي بحث نظرى ، وفتحها على مصراعيها إأمام الاختراعات والاكتشافات التي تساعد الانسان وتشد أزره في محاولة السيطرة على الطبيعة ، فبدأت العلوم تستقل عن الفلسفة تباعا ، متخفة لنفسها من المناهج والطرق والأساليب ما يختلف إن قليلا أو كثيرا _ مع مناهج وطرق وأساليب الفلسفة . ومن هنا فلقد بدأت تظهر في الأفق المناهج التجريبية المعتمدة على الاستقراء ، والاتجاهات العلمية القائمة على التجرية والانحتراع . وبدت الفلسفة على هذا النحو متعالية على القائمة على التجرية والانحتراع . وبدت الفلسفة على هذا النحو متعالية على

 ⁽۱) اسحق ليوتن : عالم انجليزي شهير هاش ما بين عامي ۱۹۵۷ ـ ۱۷۷۷ . اكتشف مبدأ الحادبية .
 وكانت له الكثير من البحوث الطبية والرياضية .

⁽٢) جاليليو : فلكي ويهاضي وطبيعي عاش في ايطالها ما بين عامي ١٤٦٦ - ١٥٤٣

⁽٣) كيلر : فلكي ورياضي عاش ما بين عامي ١٥٧١ – ١٦٣٠

⁽٤) فرنسيس بيكون : فيلسوف الجليزى عاش ما بين عامى ١٥٦١ - ١٦٢٦ مقد الفنسمه المدرسه وللنطق الأرسطى ورأى عقمهما . ونادى بضرورة الاعتاد على المنهج الاستقرائي .

الواقع ، متسامية على التجربة ، منغلقة على ذاتها في إطار فكرى عميق .

ومع ذلك فلقد أعطت الفلسفة للعلم _ وما زالت تعطى _ من روحها ، ومن صميمها ، الشيء الكثير . فالعلم أياما كان من تجربته لا غنى له عن الفلسفة ، إن في المنهج ، وإن في طريقة العرض ، وإن في المنطق . ولذلك فلقد طورت الفلسفة ذاتها ، وأنتجت فروعا جديدة تستهدف ابتلاع هذه الحركات العلمية في باطنها فظهرت فلسفة العلوم ، وفلسفة المناهج ، وتخصصت فلسفة العلوم لكى تصبح فلسفة للرياضة أو الطبيعة أو للتاريخ أو للجمال أو للسياسة أو للأخلاق الخ .

إن محاولة العلم القضاء على الفلسفة ، أو على الأقل التقليل من شأنها في إطار محاولة السيطرة على الطبيعة هو أمر محتوم بالفشل ، والدليل على ذلك أن ميتافيزيقيات كاملة ذات نسق فلسفى متكامل قد قامت حتى في عصر الثورة العلمية ، فظهرت ميتافيزيقا ديكارت واسبينوزا وليبننر ولا زالت تظهر وسوف تظهر دائما تلك الأنساق الميتافيزيقية ما دامت الحياة وما دام الفكر . والنتيجة هي أن الفلسفة بقيت في هذا العصر الى جانب العلم وسوف تظل كذلك إلى أبد الأبدين .

ولقد انتشرت الموجة الالحادية انتشارا هائلا في القرن السابع عشر ، وكان الاتجاف هو الى العالم الطبيعي واتباع المنهج العلمي ، وتفسير كل شيء تفسيرا آليا ميكانيكيا لا يحتاج إلى تصورات دينية أو حتى الى وجود الله ذاته . وقد قبل الكثيرون تلك الموجة الالحادية ، فسادت بينهم الدعوة إلى التحرر الفكرى ، والسير وراء الأهواء والميول دون ما اهتام بثواب أو عقاب ، وساد الشعور باحتقار الأفكار المجردة وأن كل شيء يجب أن ينتهى الى ضرورة مادية آلية .

وفى مقابل ذلك التيار الملحد ، ظهر تيار مؤمن يحارب الأول . ويحاول أن يثبت أن وجمود الله أمر ضرورى ، وأن التفسير الآلي وحمده عاجز ناقص لا بد أن يتمم ويكمل بالتفسير الغائى الذى تغشى الروحية أوصاله . ولقد كان ليبنتز من يرب أولئك الذين حاربوا الاتجاه الالحادى ، فقد رأى كا رأى كثيرون غيره « أن تحليل الجسم لا يعطينا العلة الكافية له أو للشكل أو للحركة ، وإذن فيجب أن نبحث عن العلة خارج العالم المادى أى في الله ... فنحن هنا اذا تعمقنا في الاتجاه الآلي لتوصلنا إلى إدراك عدم كفايته وإلى ضرورة الالتجاء الى مبدأ آخر هو الله »(۱) كما يقول ليبنتز في المونادولوجيا « ومما هو حقيقي أيضا أن الله ليس منبع الوجود فقط ، وإنما منبع الماهيات أيضا بقدر ما هي حقيقية ، انه منبع ما هو حقيقي في المكنات، ولذلك كان فهمنا الله هو في بجال الحقائق الأبدية أو في بجال الأفكار التي تعتمد على تلك الحقائق . وبدون الله لا يوجد شيء حقيقي في الأشياء المكنة . ولن يكون هناك وجود ، كما أنه أن يكون هناك ما هو ممكن »(۱) . ويقول في فقرة أخرى من المونادولوجيا « الله إذن وحمده هو الوحدة الأولية ، أو هو جوهر بسيط أصلى ومنه تنتج وتولد كل المونادات المخلوقة أه المشتقة (۱) .

ومن ثم فلقد امتاز القرن السابع عشر بوجود تيارين متعارضين ، ومع ذلك فقد سارا جنبا الى جنب : الأول اتجاه مادى يعتبر العالم الحقيقي الذي يعيش فيه الانسان عالما مكونا من مادة وحسب . والثانى ، اتجاه عقلي روحى تزعمه ديكارت واسبينوزا وليبنتز ، يرى أن العالم مخلوق وأن الله هو الذي خلق عالم الطبيعة من ناحية كا أنه خلق العقل الانساني والعقول الأخرى من ناحية ثانية .

ومع هذين التيارين المتعارضين ظهرت تيارات متعارضة أخرى « فلقد ابتدأت الامبراطورية الرومانية مع بداية القرن الثالث عشر في الاضمحالال ، بينا أخذت القوى الأوروبية في النهوض والازدهار ، ولقد ظهر مفهومان أو تصوران متعارضان

⁽¹⁾ Iwanicki: J. Leibnitz et les demonstration mathematique de l'existence de dieu pp. 69. 82.

⁽²⁾ Leibnitz. G. W. : LaMonadologie: para 43.

⁽³⁾ Ibid : Para 47 .

ف القرن الخامس عشر ، الأول منهما هو التصور الدينى الكاثوليكى والثانى نجده متمثلا في حركات الاصلاح والنهضة ... وانقلب كل من هذين التصورين فى بداية القرن السابع عشر الى مفهومى (الكنيسة) من جهة كممثلة للسلطة الدينية ، وإلى (أوربا) من جهة أخرى كممثلة للنهضة العلمية والاصلاحية ال

وكما ظهرت الصراعات والانجاهات المتعارضة في القرن التاسع عشر في مجالات الفلسفة والعلم والدين، كذلك اقتحمت الصراعات معاقل الفن والأدب والسياسة والأخلاق فتطورت الفنون الجميلة، وبدأت تتخذ من السمات ما أبعدها رويداً روياً عن الطابع الكلاسيكي القديم، كما أخذ الفنانون في التحرر من القيم البالية، ومن الكهنوت الفنائم، معبرين عن أفكارهم المرتبطة بتلك الفنون كما تبدو لهم، كما يجول في خاطرهم غير مرتبطين بأخلاق أو دين أو تراث قيمي ، إلا أن القلة منهم ظل محتفظاً مع ذلك - بالطابع الكلاسيكي القديم، واجداً فيه راحته وإمتاعه.

كذلك تنوعت المشارب، واحتلفت الآجاهات فيما يتعلق بالأخلاق والسياسة، فظهرت أخلاق العاطفة وأخلاق العقل وأخلاق اللذة وأخلاق الضمير وأخلاق المنفعة وأخلاق الطبيعة وأصحاب مذهب الحاسة الخلقية.

وكان لابد للسياسة بدورها أن تتنوع ، أن يتعمقها ذلك الصراع الذي ساد المجتمع في ذلك العصر ، وهز جميع جنبانه وأركانه . أما الأدب شعراً كان أم نثراً فإنه لابد أن يتأثر هو الآخر بتلك النزعات والتيارات المتضاربة ، ذلك لأن الأدب هو الوعاء الذي يعبر عن الفكر ، ولما كان هذا الفكر متضاربا ومتصارعا في جميع الأنهاء والاتجاهات ، فلابد أن يشمله هو الآخر التضارب والتصارع .

⁽¹⁾ Meyer, R: Leibnitz and seventeenth - Century revolution p. 15.

هذا إذا انتقلنا إلى القرن السابع عشر لندرس الفلسفات التي سادت فيه ، لوجدنا أنواعاً ثلاثة من الفلسفات تختلف بحسب اختلاف المجنمات، فهناك أولا: الفلسفة المثالية الألمانية ذات النظرة الشاملة والتي تخضع لمبدأ الكل La Toul للا الفلانية ذات النظرة الشاملة والتي تخضع لمبدأ الكل La Toul والتي كان يمثلها آنذاك أصدق تمثيل اسبينوزا صاحب مذهب وحدة الوجود الروحية ، وهناك ثانيا : الفلسفة الفرنسية العقلية التي تقسم الأفكار الى أبسطها ، وتنظر في كل فكرة منها على حدة متوخية الوصول الى الوضوح المطلق أو على حد تعبير بوترو « إن الفكر الفرنسي يختار فكرة واحدة في الوقت الواحد ، ويبحث عن الوضوح في كل فكرة منها على حدة »(1) . وخير ممثل اللك الفلسفة في هذه الآونة هو رينيه ديكارت مؤسس الفلسفة الحديثة . وهناك ثالثا : الفلسفة التجريبية الانجليزية التي لم تقبل الاتجاه المثالي الواحدي الذي نجده في الفلسفة الألمانية ، ولا الاتجاه العقلي الفكري الذي نجده في الفلسفة التجريبية في هذه الآونة هو جون لوك .

والواقع أننا إذا كبدنا أنفسنا مشقة البحث عن فيلسوف تجتمع فيه تلك الاتجاهات والتيارات والصراعات التي سادت وانتشرت في القرن السابع عشر ، فلن نجد مثالا أطيب من ليبنتز : فلقد جمع مثالية الألمان على عقلية الفرنسيين وتجربة الانجليز . وحارب سلطة رجال المدين وساهم في القضاء على الالحاد ، وبدل جهودا سياسية كبيرة الى جانب اكتشافاته الخصبة في العدمين الطبيعي والرياضي . كل هذا يجعلنا ننظر الى ليبنتز على أنه مرآة مصغرة للعصر الذي عاش فيه

Boutroux : E. Rtudes de la histoire de la philosophie Allemande p. 184.

وحياة ليبنتز تمتاز بكثرة أعماله وأسفاره ومقابلاته وتأليفاته وابتكاراته. ومن الفلاسفة ومؤرخى الفلسفة من يأخذ حياته ككل ووحدة ، ومنهم من يقسمها الى مراحل معينة ليسهل دراستها والاحاطة بها . وأول تقسيم لحياة ليبنتز نجده عند فوليه ، إذ أنه يقسم حياة ليبنتز الى فترة مدرسية أتمتد من عام ١٦٦٣ إلى عام ١٦٧٢ كتب فيها بحوثه عن « مبدأ التفرد » Principe de l'individuation و « فن الارتباط »ا L'art de combinatiore وإلى فترة ديكارتية تمتد من عام ١٦٧٧ إلى عام ١٦٧٩ قابل فيها بسكال واسبينوزا ثم وأخوا الى فترة منهجية نضجت فيها فلسفة ليبنتز واتضح فيها اتجاهه الأخير وهذه تبدأ من عام ١٦٧٩ وتنتهى بنهاية حياته (١

كذلك يقسم إميل بوترو حياة ليبنتز إلى مراحل ثلاثة هي « مرحلة أولى تصل الى عام ١٦٧٧ وهي مرحلة الدراسات والأعمال الأولية ، ومرحلة ثانية هي مرحلة الرحلات والأسفار وتمتد من هذه الأخيرة الى عام ١٦٧٦ ، وأخيرا مرحلة النتائج التي أوضحت أنه رجل من رجال الفكر العميق المعروفير عالميا وفي كل وقت »(١) .

فإذا تبينا أن التقسيم الأول يغفل ميلاد ليبنتز وسنين حياته الأولى ، وإذا انتفعنا بجمال التقسيم الثانى ، استطعنا بدورنا أن نقسم حياة ليبنتز على النحو التالى :

مرحلة أولى تمتد من عام ١٩٤٦ إلى عام ١٦٧٢ وهي المرحلة التي تكون فيها، ومرحلة ثانية، وتمتد من عام ١٦٧٦ إلى عام ١٦٧٦ وهي مرحلة

Fouiée: A. Mémoire sur la philosophie de Leibnitz. Premiere partie. (1)

Boutroux, E.: La Monadologie, p. 2.

الرحلات والأسفار والبحث العلمى ، ومرحلة ثالثة وتبدأ من هذا العام الأخير للى عام ١٧١٦ وهي مرحلة النضوج والابتكار والاستقرار .

المرحسلة الأولى

مرحملة التكوين ١٦٤٦ – ١٦٧٧

ولد جوتفريد وليم ليبنتز Gottfrid Wilhem Leibinitz في الثالث من شهر يوليو في مدينة ليبزج بألمانيا « قبل سنتين من حرب الثلاثين »(1) على ما يذهب رسل وروث ليدياسو . وقد كان والده استاذا للقانون والأنحلاق في جامعة ليبزج ، أما أمه فكانت إبنة استاذ في الحقوق ، وكانت ذات ثقاقة عالية . وكلاهما من أصل ألماني .

ومن سوء حنظ ليبنتز أن توفى والده وهو لايزال بعد فى السادسة من عمره . فتولت أمه تربيته والاشراف على تعليمه وتثقيفه « خيلال اتجاهات بروتستانتيه أرثوذكسية »(") فتعلم اللاتينية وهو فى الثامنة من عمره ، « وفى الثانية عشر استطاع أن يقرأ اللاتينية واليونانية بسهولة ويسر »(") .

وتشاء الأقدار أن تختطف منه أمه وهو لايزال طالبا في الثامنة عشر من عمره ، فلم يجد بدأ من أن يقوم بتثقيف نفسه بنفسه ، وهو مدعم بمكتبة زاخرة بكتب القدماء والمحدثين ورثها عن والده ، وقد قرأ ليبنتز في هذه المكتبة كل ما يستطيع قراءته ، وتأثر تأثرا عميقا بفلسفة المدرسيين ولاهوتهم ، حتى أنه كتب لأحد أصدقائه يقول : « كثيراً ماكنت أتساءل _ وأنا في الحامسة عشر من عمرى _ أنناء تنزهي في غابة بالقرب من ليبزج إسمها روزنتال Rosenthal هل احتفظ

Russell, B.: Ahistory of western philosophy p. 604. & Saw, (1) R.L.: Lebinitz, p.g.

Meyer, R. W.: Leibnitz and seventeenth - century (Y)

Encyclopaedia Britinnica, volume xv, p. 385 (*)

بالصور الجوهرية التى قال بها القدماء والمدرسيون أم لا »(١) . كما يذكر عر نفسه أن شعر بلذة عظيمة من مطالعة آثار الأقدمين لأن أسلوبهم أفضل مر أسلوب المحدثين الذين يكتبون بطريقة معقدة وملتوية .

وإذن فقد تأثر ليبنتز أثناء حياة امه وبعدها بالفكر الأرسطى والمدرسى ، وأعجب بأسلوب القدماء وبطريقة تفكيرهم . ولكنه لم يقرأ في مكتبة أبيه للفلاسفة القدماء وحسب بل قرأ أيضا للفلاسفة المحدثين من أمثال كبلر وجاليليو ويكون وكادران (٢) وكامانيلا(٢) وديكارت

وعندما بلغ ليبنتز الخامسة عشرة من عمره التحق بجامعة ليبزج ، وتتلمد على أستاذه يعقوب توماسيوس Jacob Thomasius الذي كان مشهورا بمعرفته العميقة بفلسفات أرسطو والمدرسيين . وقدم بحثا بعنوان « مبدأ النفرد » Princie de بفلسفات أرسطو والمدرسيين . وقد كان هذا البحث بمثابة اللبنة الأولى لبحوث ليبنتز عن الهجاء العام والحساب المنطقي .

ثم قرر ليبنتز بعد ذلك أن يكون عاميا ، فقدم بحثا إلى جامعة ليبزج لينال بعد درجة الدكتوراة في الحقوق . ولكن الجامعة رفضت إعطاءه هذه الدرجة لحداثة سنه فقدمه الى جامعة التدورف Altdorf قرب نورمبرج Nuremburg وحاز هناك قبولا وترحيبا الى درجة أنه طلب من ليبنتز الاشتغال بالتدريس في هذه الجامعة . ولكنه رفض وفضل الانضمام الى جامعة نورمبرج ، « وكان اهتامه هناك منصبا على الكيماء » الأنام وانضم هناك الى جمعية روز حد كروا » (١٥٠٠ . وأيضا تعرف

Archambault: p. Leibnitz, pp. 7-8.

⁽۲) کبادران : عالم ومفکر ایطالی عاش ما بین عامی ۱۵۰۱ – ۱۵۷۳ .

 ⁽٣) كاميانياد: فينشوف ايطالى كان من أوائل من وضعوا أسس النظرية التجريبية في دراسة العقل البشرى .
 عاش مايين عامى ١٩٦٨ - ١٩٣٩ .

Encyclopaedia Britinnica, volume xv p. 385 (1)

Brehier, B.: Histoire de la philosophie. Tome 11 p. 233. (*)

هناك على البارون بوانبرج (Boinbourg) رئيس وزراء جان فيليب أمير ميانس ، فأعجب الدبلوماسي العجوز بحصافة ليبنتز والحقه به ، واستصحبه معه الى فرانكفورت حيث شغل ليبنتز الشاب منصب مستشار قانوني لحاكم المدينة .

وبهذا التعيين انتقل ليبنتز من عزلة المدارس والجامعات الى الحياة العامة والسياسية ذات الرحابة والانساع العظيمين ، فاهتم الفليسوف بمشاكل عصره ، وأحذ يساهم قدر استطاعته في أهم الأحداث التي تقع حوله ، محاولا التوفيق ما أمكن بين وجهات النظر أيا ما كان من أمر تعددها وتشعبها . وكان من نتيجة اتصاله بالحياة الواقعية للبشر ، وصلاته المتعددة بأنواع وأشكال عديدة من الشخصيات ، أن خرج ليبنتز بنظرية جديدة لتعلم التشريع Jurisprudence . كا أخد ليبنتز في هذه المرحلة في إخراج رسائل عديدة عن أسلوب فيزوليو الفلسفي ، وفي « الحركة المجسية » ثم انتهت هذه الفترة بمراسلاته مع أرنو (٢) التي عرض فيها نظريته في الجوهر والمونادات والحساب اللامتناهي . كا ألف في هذه الفترة دراسات مختلفة تنم عن اهتامه بالمسائل الدينية بوجه خاص ، من ذلك كتابه المسمى « اعتراف الطبيعة ضد المدين » .

المرحسلة الثانية

مرحلة الاسفار والبحث العلمي ١٦٧٢ ~ ١٦٧٦

وتمتاز تلك المرحلة كما يتضح من عنوانها بكثرة الأسفار التي قام بها ليبنتز من

 ⁽١) فيزوليو : كاتب ايطالى من كتاب القرن السادس عشر ، دافع عن المحدثين ضد المدرسين .

⁽۲) أرنو : الاهولى ومنطقى ورياضى فرنسى ، عاش ما بين عامى ١٦١٧ - ١٦٩٤ . وساهم فى تأليف جزء من منطق بوروبال .

جهة ، وبظهور الانعتراعات والابتكارات العلمية من جهة أخرى ، وفى بداية هذه المرحلة وفى عام ١٦٧٢ نجد ليبنتز يسافر إلى فرنسا فى مهمة دبلوماسية مؤداها اقناع لوپس الرابع عشر بغزو مصر وازالة سلطان العثانيين بدلا من غزو ألمانيا أو أية دولة أوروبية أخرى . ومع أن ليبنتز فشل فى مهمته الدبلوماسية تلك ، إلا أنه نجح من جهة أخرى فى الاتصال بالأوساط العلمية والفلسفية فى فرنسا ، فظل مقيما فى باريس منصرفا إلى دراسة الرياضيات واتقانها . واتصل هناك ببسكال "الذى كان له شأو كبير فى الرياضيات واختراع الالات الحاسبة ، وما لبث ليبنتز أن اخترع فى باريس آلة حاسبة على غرار آلة بسكال ، ولكنها تمتاز عنها بأنها تنجز عمليات الضرب والقسمة ، وكذلك جمع الكسور وطرحها ، فى حين أن عمل آلة بسكال كان قاصراً على عمليتى الجمع والطرح بالنسبة للأعداد عمل آلة بسكال كان قاصراً على عمليتى الجمع والطرح بالنسبة للأعداد الصحيحة وحسب . فكانت آلة ليبنتز « تحسينا وتطويراً لآلة بسكال »(۱) .

كذلك اتصل ليبنتز اثناء اقامته بباريس بأرنو وتناقش معه في بعض المسائل الفلسفية ، كما اتصل مالبرانش (٢) وتناقش معه حول نظريته « الرؤية في الله » . كما تقابل مع هوجنز Huyghens) الذي أطلعه على نهج بسكال .

وفى عام ١٦٧٣ سافر ليبنتز إلى انجلترا حيث عرض آلته الحاسبة على الجمعية الملكية بلندن ، فانتخبته الجمعية عضوا بها . وقد حاول ليبنتز أن يتصل بهوبز (*) إلا أن محاولته هذه باءت بالفشل ، نظراً لكبر سن هوبز فى ذلك الوقت ، ولأن حالته الذهنية فى هذه الآونة كانت لا تسمح بمثل تلك المقابلات . إلا أن ليبنتز

ابیز سکال: فیلسوف وعالم فرنسی کبیر عاش ما پین عامی ۱۹۲۲ - ۱۹۹۲ ومزج الفلسفة بالدین.

O' Conner, Acritical history of western philosophy . p. 220 (1)

 ⁽٣) نقولا ماليرانش: ١٦٣٨ - ١٧١٥ . ديكارتي النزعة وصاحب نظرية الراية في الله .

⁽٤) . هوجنز : رياضي وطبيعي وقلكي عاش ما يين عامي ١٦٢٦ – ١٦٩٥ .

 ⁽a) توماس هوبز : ۱۵۸۸ - ۱۹۷۹ فیلسوف انجلیزی ومؤلف التنین .

اتصل بروبرت بويل(١) العالم الفيزيقي .

ولقد زار ليبنتز بعد ذلك لندن للمرة الثانية في أكتوبر عام ١٦٧٦ حيث قضى أسبوعا واحدا ، ثم عاد إلى أمستردام حيث قضى أربعة أسابيع مع شيلر أحد تلاميذ اسبينوزا ، وقابل اسبينوزا في نوفمبر عام ١٦٧٦ في بلدة Haque واطلع على كتابه الرئيسي « الأنحلاق » وأعجب به ، إلا أن مناقشاته مع اسبينوزا حول الكتاب أظهرت بعض عيوب فلسفة اسبينوزا .

ومن الصعب القول بأن ليبنتز استفاد كثيرا من إقامته أو زيارته للندن « اللهم إلا دراسته للرياضة العليا »(١) وبعض المسائل الفيزيقية . أما فترة إقامته في باريس فقد توجت بإعلان نظريته في الجساب اللامتناهي التي انتهى منها عام ١٦٧٦ والتي أثارت موجات عالية من النقاش بينه وبين نيوتن ، فلقد ادعى نيوتن بأنه اسبق من ليبنتز في هذا الاكتشاف ، وادعى ليبنتز العكس « فكان الصراع بينهما محوره أسبقية الحساب اللامتناهي »(١) .

وقد كانت المينتز ردود ومناقشات حول تلك الأسبقية رد عليها نيوتن بقوله « إن لى منهجا ماثلا لايختلف عن منهج ليبنتز إلا في طريقة الاصطلاح الرمزى » (٢٠) . إذن فإن نيوتن نفسه يعترف بأنه توصل في نيفس الوقت الذي توصل فيه ليبنتز إلى اكتشاف الحساب اللامتناهي ، وما الفرق بينهما كما يقرر نيوتن نفسه في كتابه « المبادىء الرياضية للفسلفة

⁽١) - روبرت بويل: كيمائي وطبيعي ايرلندي: ينسب اليه قانون يويل في العلاقة بين الضغط والحجم.

Latta: R.: The Monadology and other philosophical writings of (Y) Leibnitz. p.7.

Arcnambault, p.: Leibnitz p. 18.

Piat, C.: Leibnitz p. 133.

الطبيعية » إلا فى الاصطلاح . والواقع أن هناك إختلافا بينهما ، اذ بينها يعتمد ليبنز على المتافيزيقا يعتمد نيوتن على التجربة كما « بدأ ليبنتز بحثه بفكرة العدد ، ولذلك امتاز بحثه بطابع استاتيكي أما نيوتن فبدأ بفكرة الحركة ، ومن ثم امتاز بحثه بالطابع الديناميكي (١)

وعلى ذلك نستطيع أن نقرر بأن اكتشاف ليبنتز كان أصيلا ولم يكن متأثرا باكتشاف نيوتن، وأن اكتشافه هذا منبعثا من الميتافيزيقا والمنطق الرياضي لا من الفيزيقا والتجربة.

المرحسلة التالثة

مرحملة النضوج والابتكار والاستقرار 1771 – 1771

استقر ليبنتز مدة زمانية طويلة إلى أواخر حياته وبلغت أربعين عاما في هانوفر ، وكان عمله في تلك المدينة هو مديرا لمكتبتها . ولقد امتازت هذه الفترة بتطوير أفكاره ونضحها ، ولكنه ظل مهتا رغم هذا بالمشاكل الحيوية والمدنية التي تقع في الحياة اليومية . فنجده يحاول التوفيق بين الكنيستين البروتستانتية والكاثوليكية ، وألف كتابا في هذه الناحية هو النظام اللاهوتي Systema theologicum ، وأوشكت أن تعقد مؤتمرات الصلح بين الكنيستين ، لولا رفض البعض لاقتراح ليبنتز هذا ، ففشل مشروعه في توحيد الكنيستين .

وكان أمير هانوفر وهو الدوق برانشفيك قد كلف ليبنتز باتمام كتابة تاريخ عائلة برانشفيك ، فسافر من أجل هذا الغرض لمدة ثلاث سنوات تبدأ من عام ١٦٨٧ إلى ألمانيا. وإيطاليا منقبا في مكتباتها عن مراجع وأصول تعينه في وضع هذا التاريخ . ولقد نشر ليبنتز ما توصل اليه في كتاب خاص أسماه «حوليات

Ibid: p. 136 (1)

آل برانشفیك (Annales Bronsvicienne) « ولكن لیبنتز لم ينشر إلا ما أنبزه فقط وهي الأجزاء الأولى من تلك الكتاب »(١).

كانجد ليبنتز أيضا في هذه المرحلة الثالثة يشير على أمير برنبر - أن يؤسس أكاديمية علمية في برلين ، فتم تأسيسها عام ، ١٧٠ وانتخب ليبنتز رئيسا لها مدى الحياة . وقد حاول في هذه الفترة أيضا عرض مشروعه في غزو مصر على شاول الثاني عشر غير أن هذا الاخير هزم أمام بطرس الأكبر قيصر روسيا في معركة Poltava . وهنا نجد ليبنتز يحاول زيارة قيصر روسيا والتحدث إليه مؤملا الاقامة معه . ولكن سرعان ما جاءه استدعاء من امبراطور النمسا يأمره فيه بالعودة إلى فينا على عجل لتهيئة عقد معاهدة بين روسيا والتمسا ضد فرنسا . وقد أقام ليبنتز في فينا من أجل هذه الغاية بين عامي ١٧١٢ – ١٧١٤ وتعرّف في هذه الفترة على أوجين Bugene أمير سافوي .

وفي هذه المرحلة الثالثة أيضا نجد فلسفة ليبنتز قد تطورت وتبلورت وبلغت نضجها النهائي ، فلقد انتهى في هذه الفترة من صياغة حسابه اللامتناهى الصياغة النهائية ، وأشار الل بعض التعديلات على نظرية ديكارت الفيزيقية مدخلا فكرة الاتصال أو الاستمرار . وتم نشر مقاله في المتيافيزيقا عام ١٦٨٦ ، وقام ببعض المراسلات مع أرنو . وفي عام ١٦٩٥ نشر مذهبه الجديد في العلبيعة واتصال الجواهر communication de substances الذي لم ينشر الا بعد وفاته في عام ١٧٦٥ . وفي عام ١٧٦٠ في عام ١٧٦٥ . وفي عام ١٧٦٠ في عام ١٧١٠ في عام ١٧١٠ في عام ١٧٦٠ في عام ١٧١٠ في معجمه من مشكلات تمس الحرية الانسانية ووجود الشر في العالم ، وأخيرا نشر مقاله المونادولوجيا La Monadologie ومبادىء

Archambault, p.: Leibnitz p.: 12

⁽٢) ييم بابل: عاش بين هامي ١٦٥٥ - ١٧٢٢ . مؤلف المعجم التاريخي والنقدى .

الطبيعة والعناية Principe de la nature et de la grace fondee en raison حيب عرض فيهما آراءه الأنحلاقية والدينية والفلسفية عرضا موجزاً وكاملا .

وفى ١٤ نوفمبر عام ١٧١٦ توفى ليبنتز فى هانوفر ، بعد مرض قصير بالطاعون ، ولما حضرته الوفاة رفض استدعاء رجال الدين حال نزعه . وكان لا يمارس طقوس العبادة إلا نادرا وقد اعتبره الجمهور زنديقا ، على الرغم من أن روحه كانت مشبعة بعاطفة الندين والتقوى . وكان جنازه ليبنتز أمرا لا يتناسب مع نشاطاته المتعددة وابتكاراته المختلفة التي كرس لها وقته وجهده طوال حياته ، إذ لم يشيعه في جنازته إلا إنسان واحد هو أمين سره ، بينا قابلت الأكاديمية العلمية التي أسسها في برلين موته بعدم الاكتراث . كا قابلت الجمعية الملكية في لندن والتي كانت قد انتخبته عضوا فيها _ قابلت _ موته بالصمت التام . ولم يهتم به منوى فونتنتل (١) الذي أقام حفلا لتأبينه .

ولكن سواء أكانت جنازته تتناسب أو لا تتناسب مع عظمته وقوته الفلسفية والعلمية ، فمما لا شك فيه أن فيلسوفنا كان واسع المعارف متنوع المشارب ، وكان يساهم في جميع النشاطات والميادين ويشارك فيها بقسط وافر . يقول كريسون « لقد كانت حياته مليئة بالنشاطات المختلفة ، فكان فيلسوفا ولاهوتيا وعالم نفس ، كا كان أيضا مؤرخا ومشرعا ودبلوماسيا وفقيه لغة « ولقد شارك في كل دوائر المعرفة الانسانية »(۱) . كا أنه يدعى دائما باسم « مؤسس الديناميكا الحديثة »(۱) .

لقد كان ليبنتز ذا عقل موسوعي ، أراد وهو شاب تأليف قاموس محيط ووضع لغة عالمية ، وتشييد الهجاء العام . وكتب وراسل في مواضيع كثيرة .

١١٥٥ غضو في الأكاديمية الغرنسية وسكرتير
 ١١٥٥ عضو في الأكاديمية الغرنسية وسكرتير
 أكاديمية العلوم .

Cressen, A.: Leibnitz, 'sa vie, son oeuvre, sa philosophic. p. 1. (Y)
Meyer, R, W.: Leilnitz and the seventeenth - century revolution p. (Y)

118.

وكان عبقريا فذا ، كريم الخلق ، لطيفا طيبا حلو المعشر ، متجردا إلا عن شعوره بشخصيته وحبه للمجد . وكان يجمع إلى العقل النظرى عقلا عمليا ، ويؤلف بين إبداع الشاعر وتأمل الفيلسوف . تحدث عن نفسه فقال : هناك أمران استطعت بهما نوال بغيتى من العلم ، أولهما اعتادى على نفسى في التحصيل بدون معلم . والثاني هو تعودى على البحث في كل موضوع عن الفكرة الجديدة التي يتضمنها لا قتناصها وضمها بسرعة إلى معرفتي السابقة . وبذلك تكنت من أن أوفر على عقلى مشقة حفظ أشياء كثيرة تافهة .

ولقد كتب ليبنتز معظم مؤلفاته باللغة الفرنسية واللغة اللاتينية ، لأن اللغة الألمانية لم تكن ذائعة في نطاق العلم في أوربا في ذلك الوقت . والثابت أن مذهبه الفلسغي لم ينشأ نشأة عفوية تلقائية ، بل كان نموه صدى الاتصال المتبادل المطرد بين فكر الفيلسوف وبين التيارات الفكرية المعاصرة . فقد جمع ليبنتز في نفسه نشاطا جما ، وخيالا خصبا ، جنبا إلى جنبا مع قوة خارقة في التفكير النظرى والعملي .

ونجد لديه بالاضافة إلى ذلك نزعة توفيقية عجيبة ، فهو يفلسف ويكتشف ويحاول أن يجمع بتلابيب الفلسفات القديمة والمعاصرة له فى نسق فلسفى واحد . وهو يحاول ايضا أن يوحد بين الكنيستين البروتستانتية والكاثوليكية الخ . وصفوة القول أن ليبنتز يمتاز بميزتين أولاهما هى التعددية والثانية هى التوفيقية حتى أن ديدرو(١) ليقول عنه « قد ينزع الانسان وهو يقارن مواهبه بمواهب ليبنتز إلى طرح الكتب جانبا وإلى البحث عن زاوية مجهولة فى العالم ليموت فيها بسلام . لقد كان عقل ليبنتز عدوا لكل فوضى حتى إن أكثر الأشياء تعقيدا كانت تنتظم بمجرد تفكيره فيها . وقد جمع بين ميزتين قد تكون الواحدة منهما منافية للأخرى ، وهما روح الاكتشاف وروح المنهج(١) .

 ⁽۱) دايشرو : عاش ما بين عامي ۱۷۱۳ ۱۷۸٤ واشترك مع دالامبير في وضع موسوعة في الفنون والعلوم .

Latta, R. The Monadology and other philosophical Writings of (Y) Leilnitz, p. 17.

كا يمتاز ليبنتز علاوة على تعدديته وتوفيقيته التي يمكن إرجاعهما إلى روح الاكتشاف والى روح المنهج على حد تعبير ديدرو إبميزة أخرى وهي التعمق في الاشياء بنية الوصول إلى مبادئها الاولى وأصولها النهائية ، ففي رياضياته يتجه إلى التحليل بغية الوصول إلى البديهيات والمسلمات ، وفي فلسفته يصل الى الموناد الذي لا يتجزأ والذي يقيم عليه كل ميتافيزيقاه ، وفي المنطق يصل أيضا الى الموناد الذي اعتبره القضية التي يتضمن موضوعها محمولها . وفي هذا يقول باروزي « ويجب أن نبحث دائما في ليبنتز سواء في رياضياته أو في فلسفته ... يجب أن نبحث بعمق في أصل الأفكار (١) .

ونظرا لأعمال ليبنتز الجيدة والمتعددة ، ولما امتاز به من نزعة منهجية ، وله اتصف به من عمق وتحليل ، ونظرا لاختراعاته الأصيلة ، ولبحوثه الرائعة ، فلقد أجمع الكثيرون على أنه كان فيلسوفا عظيما ، وعبقرية فذة فى جميع الميادين . يقول روجرز « لقد أظهر ليبنتز عبقرية فذة أخذ بها العالم فى ميادين عدة : فى الرياضيات ، و فى القانون ، وفى التاريخ ، وفى الدين وفى المعرفة (١) . كما يضعه رايت على قدم المساواة من فلاسفة عصر النهضة ، على الرغم من أن له بعض الأفكار من عصر التنوير ، بل إنه تجاوز ذلك العصر بكتابه (مقالات جديدة فى العقل البشرى) . وأكثر من ذلك فان لليبنتز أن يعتبر نفسه بأفكاره عن نسبية الزمان والمكان وباهتامه بالمنطق الرمزى وغير ذلك من الأفكار بين زمرة فلاسفة القرن العشرين (١) . كذلك تذهب روث ليدياسو إلى أن ليبنتز « احتل مكانا القرن العشرين (١) . كذلك تذهب روث ليدياسو إلى أن ليبنتز « احتل مكانا مشرفا باختراعه للحساب اللامتناهي وبتأسيسه المنطق الرمزى »(١) .

كل ذلك يجملنا نقرر ونردد مع مارى موريس وبقوة أن ليبنتز « كان ألمع

- Barozi, Leibnitz et l'originisation religeuse da la Terre. p. 197. (1)
 - Rogers: Astudent's history of philosophy. p.278. (1)
 - Wright: Ahistory of modern philosophy. p.p 114-115. (7)
- Saw, R. L.: Leibnitz . p. 17. (1)

شخصية بين فلامنفة عصره »(١).

٣ - مؤلفاته:

كان ليبنتز غزير التأليف ، خصب المادة ، ولم تنصب مادته ولا تأليفاته على الناحية الفلسفية وحسب ، بل ألف وكتب أيضا في جميع الميادين . يقول كريسون « لقد أحصى رافييه Ravier عام ١٩٣٧ مؤلفات ليبنتز فوصلت إلى حوالي تسعمائة مؤلف . أما شريكر Schrecker فقد ضغط المؤلفات في ثلاثمائة مؤلف وحسب »(١).

ومع ذلك فلم ينشر ليبنتز في حياته الاكتاب الافيات ، إلى جانب بعض المقالات والنايات التي نشرها في مجلة Journal des savants وفي مجلة Bruditorum وفي مجلة Eruditorum أما كتابه « مقالات جديدة في العقل البشري » الذي رد فيه على لوك فصلا فصلا فلم ينشر في حياة ليبنتز وإنما نشر بعد وفاته وفي عام ١٧٦٥ . أما بقية مؤلفاته الأخرى فظلت محفوظة في مكتبة هانوفر ولم تنشر إلا على يد راسب Raspe عام ١٧٦٥ ، ودوتنز Dutens عام ١٧٨٠ ، وإردمان ١٨٥٠ ، وجرهار ١٨٥٦ Fouher de Ceriel عام ١٨٥٠ ، ولويس وجرهار ١٨٦١ ، وفوشيه دي كاريه ١٨٩٠ ، وجانيه Janet عام ١٨٦٠ ، ولويس كوتيرا باروزي Baruzi ، ويضيف كريسون إلى هؤلاء الناشرين « أو كلوب والأكاديمية العلمية لبروسيا »(٢) .

أما عن مؤلفات ليبنتز ذاتها فهى كما قلنا عديدة لا تحصى ، وسنقتصر هنا على ذكر بعض المراجع والمراسلات الفلسفية وهي :

- Morris, M. philosophical writings of Leibnitz, introduction, P. Vii . (1)
 - Cresson, A: Leibnitz, Savie, son peuvres, sa philosophie p. 63. (7)
 - Ibid: P. 64. (T)

1. corresponde with philipp and others regarding The philosophy of |Descartes | 1679 - 1680 |

وقد نشره جرهار باللغة الفرنسية في طبعته .

- 2. Meditationes Gognitione, Veritate et idéis. 1684.
 - نشر ف مجلة Acta Eruditorum وفي طبعة جرهار واردمان .
- 3 . Correspondece with Arnould . 1686 1690 .
 - نشرت عام ١٨٤٦ باللغة الفرنسية . طبعة جرهار .
- 4. Discourse on metaphysic. 1686.

- طبعه جرهار .
- 5. Extrait d'une lettre de Mr. Bayle, 1687.
- طبعة جرهـار .
- 6. De vera methodo philosophiae et theologiae. 1690.
 - طبعة جرهار واردمان .
- 7. L'essence du corps consiste dans L'etendue, 1691 1693 نشر في مجلة Jouranal des savants طبعة جرهار واردمان
- 8. Animadversioner in partem generalem principiorum cartesionorum. 1692.
 - نشرت عام ۱۸۶۶ وذكرت في خطاب بيزويلي Bernouilli عام ١٦٩٧.
- 9. De Montionibus juris et justitiae. 1693.

نشرت في حياة ليبنتز . طبعة اردمان .

- 10 . De primae philosophiae emondatione et de notione substantieo . 1694 . نشرها ليبنتز في مجلة Acta Eruditorum طبعة جرهار واردمان
- 11. Systeme nouveau de la nature et de la communcation des substances, 1695.

بها تفسيرات ثلاثة للمذهب ، نشرت في بجلة Jouranal des Savants طبعة جرهار واردمان .

12. Schreiben on Gabriel Wagner Von Nutzen der Vernumftkunst order logik 1696.

نشرها جرهار عام ١٨٣٨ . طبعة جرهار واردمان .

13. De reurm origin atione radicali. 1697.

نشرها اردمان عام ۱۸٤٠ .

- 14 . De ipsa Natura, Sive de vi insiste actionibusque Creaturearum . 1698. نشرت فی مجلة Acta Eruditorum . طبعة جرهار
- 15. Various papers on cartesienism. 1700 1702.

طبعة جرهار .

16. Cosidér ations sur la doctrine d'un esprit universel 1762.

نشرها اردمان عام ۱۸٤٠ .

17. Sur ce qui passe Le Sens et la matière, 1702

وهو خطاب للأميرة صوفيا ملكة بروسيا . طبعة جرهار .

18. Nouveaux essais sur l'entendement hamain 1704.

نشرها Raspe نشرها

19. Consider ations sur les principes de vie et sur les natures plastiques.
1705

طبعة جرهار واردمان .

20. Ad rev patrem de Bosses Epistolae, 1706 - 1716.

اردمان فتحتوى على ٢٩ خطابا فقط.

21. De Modo distinguendi phaenomena realia ab imagin aries.

طبعة جرهار واردمان.

Animadversiones ad jon, G. W. Wachteri librum de recondite
 Hebracorum philosphia. 1708.

وهى تتضمن نقد فلسفة اسبينوزا . نشرها فوشيه دى كاربه عام ١٨٥٦ . طبعة جرهار واردمان .

23. Commentation de Anima Brutorum. 1710.

نشرها كارثولت عام ۱۷۳۰.

24. Essais de théodicée, sur la bonté de Dieu, La Liberité de l'homme et l'origine du mal . 1710.

نشرت في حياة ليبنتز ، طبعة جرهار واردمان .

- 25. Ver der A. G Lackseligheit. 1710.
- طبعة جرهار واردمان .
- 26 . Principe de la nature et de la grace fondée en raison . 1714 .
 - طبعة جرهار واردمان.

27. La Monadologie.

- 28. Correspondence with Bourguet. 1709 1716.
- 29 . Correspondence with Nicholas Remondi, 1713 1716 .
- 30 . Correspondence with clarke . 1715 1716 .

ثانيا

الموناد : طبيعته وطوائف

الموناد : طبيعته وطوائفت

أن أول ما يقابلنا ونحن بصدد دراسة فكرة الجوهر فى فلسفة ليبنتز هو مصطلح الموناد ، ذلك الاضطلاح الذى استمده ليبنتز من كلمة « الموناس » الاغريقية ، والتى تعنى الوحدة أو ما هو واحد .

نقول إن ذلك الاصطلاح هو أول ما يقابلنا ، ونقول أيضا أنه أهم فكرة فى فلسفة ليبنتز كلها إنا فلسفة ليبنتز كلها إنا تقوم ابتداء من هذه الفكرة .

لذلك كان لا بد لنا من دراسة هذا المصطلح « الموناد » من زوايا متعددة ، فندرس أولا معنى هذا الاصطلاح ، وكيفية استخدامه خلال عصور الفكر الفلسفى إلى أن وصل الى ليبنتز ، ثم ندرس ثانيا طبيعة هذا الموناد من الناحية الكمية والكيفية ومن ناحية تغيره وتحركه . كا ندرس ثالثا طوائف المونادات وخصائص كل طائفة منها . وينتج عن هذه الدراسات دراسة رابعة للمذهب الحيوى في فلسفة ليبنتز .

وبعد أن تتضح أمامنا معالم الطريق ، وبعد أن نعرف كل ما يتعلق بالموناد هذا المصطلح الليبنتزى المحورى ــ نعرج على المنطق ، لكى نرى كيف استطاع ليبنتز أن يصيغ أبحاثه المنطقية ابتداء من الموناد ، أو بمعنى آخر كيف أن منطق ليبنتز ما هو إلا منطق مونادى في آخر الامر .

الكلمة ومعناها:

يقرر ليبنتز في مبادىء الطبيعة والعناية ، أن كلمة الموناد مشتقة من كلمة « الموناس » الاغريقية والتي تشير كما قلنا « الى الوحدة أو الى ما هو واحد » (١) ويتبع ذلك أن هذا المصطلح « الموناد » ما دام يشير الى الوحدة أو الى ما هو واحد ، فهو يوضع دائما في مقابل الفلسفات الثنائية أو الاثنينية ، كما يوضع أيضا في مقابل الفلسفات التي تنادى بأن العالم مكون من مادة وروح أو نفس وجسم أو من جوهرين متباينين .

ولقد أخذ هذا المصطلح معنى فرد فيقال جوهر فرد وجواهر أفراد ، كما أخذ معنى الجزء الذى لا يتجزأ عند المسلمين ، وأخذ أيضا معنى الذرة Atom عند الدريين . والنقطة الهاضية عند الطبيعيين ، والنقطة الفيزيقية عند الطبيعيين وأيضا النقطة الميتافيزيقية عند الفلاسفة .

ولكن شتان بين معنى الذرة التى نادى بها لوقيبوس وديمقريطس وأبيقور فى العالم اليونانى القديم وبين معنى الموناد عند ليبنتز ، فبينا الذرات مادية بحتة عند أصحاب المدرسة الذرية ، نجد أن المونادات عناصر روحية ، أو ذرات روحية ، أو مراكز روحية . وما أبعد المادة عن الروح .

حقا لقد قال المسلمون بشيء أقرب من هذا ، فنادوا بأن الجواهر الأفراد أو الأجزاء التي لا تتجزء روحية وليست مادية . ولكن الباعث الى قولهم هذا كان دينيا وليس ميتافيزيقيا كا سنثبته فيما بعد .

وليس الموناد نقطة رياضية ، مسلوبا من جميع الكيفيات ، بل يطالعنا ليبنتز فى سياق فلسفته بأن المونادات تختلف كيفا وإلا لما تمايزت ، كما أن الموناد اللينتزى حاصل على قوة وحياة ونشاط ، ويحتوى فى داخله على مبدأ تغيره . ومن هنا

Leibnitz, principe de la nature et dé la grace, para l . (1)

كان الموناد بعيدا عن معنى النقطة الرياضية .

ولا نستطيع أن نقرر بأن الموناد نقطة فيزيقية وحسب : والا فما القول في الله وهو موناد أعظم ، وما القول في النفس أو الروح وهي مونادات أيضا من شكل لطيف ؟

ونفس الأمر ينسحب أيضا على النقطة الميتافيزيقية فلو كان الموناد نقطة ميتافيزيقية وحسب ، فما القول في العالم الفيزيقي وفي النباتات والحيوانات وهي مونادات أيضا .

يبقى إذن أن يكون الموناد هو الذرة الروحية التي يتركب منها العالم الطبيعي وما بعد الطبيعي على السواء .

ولقد استخدم هذا المصطلح بالمعنى اللينبتزى لأول مرة بواسطة جيوردانو برونو مفكر عصر النهضة . فيقرر لا لاند في معجمه « بأن هذا المصطلح استخدم بوضوح عند برونو وفان هلمونت وأخيرا نجده عند ليبنتز الذي حدده بأنه جوهر بسيط يدخل في تكوين المركب الم

ولا ندرى على وجه الدقة من وكتابات ليبنتز بين أيدينا ما إذا كان ليبنتز قد اطلع على برونو بطريق مباشر أو غير مباشر ، إذ بينا يذهب البعض إلى أن « برونو أول من اصطنع هذا الاصطلاح فأخذه عنه ليبنتز »(١٦)، يذهب البعض الآخر إلى القول « بأن ليبنتز استعار هذا المصطلح من برونو وإن كان عن طريق غير مباشر وهو طريق فإن هلمونت »(١) فيقرر لاتا « بأن هذا المصطلح استخدم (١) منان هلمونت : ١٦١٨ - ١٦٩٤ . كيمائي وعالم نفس وطبيب من أمرة نيلة وكانت له بموث علمة هامة .

- Lalande, A.: Vocabulaire technique et Critique de la philosophie. p. (Y)
 292.
 - (٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٣٦ .
 - Encyclopaedia Bratinnica. vol XVII. p. 685 (4)

عن طريق معاصر لليبنتز هو فان هلمونت »(") ويقف رايت موقفا غير محدد من تلك المسألة إذ أنه يقول « والجواهر أو مراكز القوة التي هي عند ليبنتز الحقائق القصوى للعالم يسميها ليبنتز بالمونادات، ذلك الاصطلاح الذي استخدمه جيوردانو برونو بوضوح، والذي ربما يكون ليبنتز استعاره أو لم يستعره منا (٢) ومن المحتمل أيضا أن يكون ليبنتز قد اطلع على برونو أثناء زيارته لايطاليا، ومن المحتمل أيضا أن يكون الطلاعه على برونو عن طريق فان هلمونت.

وسواء أكان ليبنتز اطلع على برونو بطريق مباشر أو غير مباشر ، فإن التشابه الكبير بينه وبين هذا الفيلسوف يجعلنا نقرر بأن ليبنتز تأثر ببرونو واخذ عنه ذلك المصطلح . « فالمونادات هى الوحدات القصوى التى يتكون منها العالم طبقا لبرونو وليبنتز » (۱۳). كما أن « برونو ألف كتابا بعنوان (الموناد والعدد والشكل) عام ١٩٥١ » (١٩٥١ أيتكلم فيه عن المونادات واجتماعها وأشكالها بالمعانى التى نجدها مبسوطة بصورة أوسع وأعمق عند ليبنتز .

والحلاصة أن ليبنتز استعار هذا المصطلح من جيوردانو برونو ، سواء عن طريق مباشر أو غير مباشر ، كما جعله أساسا لمنطقه الذي كان له شأن كبير فى عالم المنطق ، بل وأكثر من ذلك كله جعله عنوانا لمقالته التي تعد أكثر ما كتب تعبيراً وتلخيصا ونضجا وهي المونادولوجيا .

الموناد ... ما همو ... وما طبيعته :

أكد اسينوزا مذهب وحدة الوجود ، تلك الوحدة التي جمعت ما تركه ديكارت منفصلا ، أعنى جمعت الجوهر الروحي والجوهر المادي ، والجوهر الألهي Latta: R.: The Monadology and other philosophical writings of [(1)] Leibnitz, p. 34.

- Wright, W.: Ahistory of modern philosophy. p. 120. (1)
 - Ilid: p. 622. (r)
 - (١٤)؛ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة . ص ٣٤ .

فى وحدة عليا تتسامى على كل انفصال . ومع أن ليبنتز لم يوافق تماما على الموقف الاسبينوزى إلا أنه « شعر بالحاجة التى شعر بها اسبينوزا من قبل الى وحدة أكثر معقولية للأشياء »(1) ولكن تلك الوحدة التى قال بها ليبنتز ليست وحدة وجود على غرار وحدة اسبينوزا وإنما هى وحدة من نوع آخر . لنقترب الآن من فكر ليبنتز لنرى دقائق تلك المسألة .

فغى إدراكنا لعالم الموضوعات نحن لا ندرك الوحدات أو العناصر التى يتكون منها ، ومع ذلك فلا بد لنا من التسليم بأن هذه الوحدات يجب أن توجد ، لأن عالم الموضوعات الذى ندركه ينتمى اليها ، إذ العالم ما هو إلا تركيب من هذه الوحدات أو تجميع لها . « فكل شيء له حقيقة إما أن يكون وحدة حقيقية أو مركبا من وحدات حقيقية "، وهذه الوحدات يسيمها ليبنتز بالمونادات ويحددها بأنها جواهر بسيطة ليست بذات أجزاء يقول ليبنتز « إن الموناد ما هو إلا جوهر بسيط يتدخل فى تكوين المركبات : بسيط أى بدون أجزاء " وعلى هذا تكون الوحدات الحقيقية للعالم « بسيطة وغير ممتدة » أى أنها توصف بالبساطة من ناحبة كا توصف باللامتداد لأنها ليست بذات أجزاء من ناحية أخرى .

وعندما نفحص فكرة البساطة يجب أن نضع في الذهن دائما وطبقا لغلسفة ليبنتز نفسه أمرين اثنين: الأول ، أن هذه البساطة تمتاز بالانحتلاف والتغير . والثانى ، أنها بساطة حقيقية بمعنى أن الموناد لا يمكن أن يحلل بأى معنى من معانى التحليل . وتقول روث سو « إنّ هذا النوع من البساطة أثار صعوبات عديدة فيقول بايل في معجمه « لقد ظن ليبنتز بأنه محق في افتراضه بأن كل عديدة فيقول بايل في معجمه « لقد ظن ليبنتز بأنه محق في افتراضه بأن كل النفوس بسيطة وغير قابلة للتجزئة ولكن من المستحيل أن نفهم كيف تستطيع

Rogers: Astudent's history of philosophy p. 279.

Morris , M : philosphical | writings of Leibniz p. ix. (1)

Leibntiz: La Monadologie, para 1. (7)

Saw, R. L: Leibniz ch II p. 49. (1)

تلك النفوس ... وتركيبها طبيعى ... أن تشكل أو تنوع عملياتها بواسطة نشاطها المطلق الذى تستقبله من خالقها . إننا نستطيع أن ندرك بوضوح أن الكائنات البسيطة تفعل دائما على نمط واحد بعينه إذا لم تتدخل علة خارجية عنها ، ولقد أجاب ليبنتز على ذلك بقوله « بأنه حينا نقول بأن الكائنات البسيطة تفعل دائما على نمط واحد فإن تمييزا يجب أن يوضع وهو : إذا كان معنى فعلها على نمط واحد هو اتباعها دائما لنفس القانون الخاص بترتيبها أو تتابعها المتغير كا هو الأمر في سلسلة الأعداد فإنني أقبل هذا في حد ذاته ، ولكن إذا كان معنى فعلها على نمط واحد هو نفس الطريق أو الأسلوب فإني أرفضه ... فإن النفس مع أنها بسيطة تماما فإن لديها شعورا مركبا دائما من الادراكات العديدة في وقت واحد بعينه وهذا يكون كا لو كانت هذه النفس مركبة من أجزاء مثل الآلة(١) .

ثم يقرر بعد ذلك مباشرة بأن هذه الجواهر التى وصفناها بالبساطة لابد أن توجد ما دام هناك ما هو مركب منها إذ « أن المركب ما هو إلا مجموعة من البسائط(٢) » كما يذهب ليبنتز في مبادىء الطبيعة والعناية إلى أن « الجوهر إما أن يكون بسيطا أو مركبا والجوهر البسيط لا أجزاء له ، أما الجوهر المركب فهو تجميع للجواهر البسيطة أو المونادات ... ويجب ضرورة أن يكون هناك جواهر بسيطة فى كل مكان لأنه بدون الجواهر البسيطة لا يمكن أن يكون هناك جواهر مركبة »(٢).

والجوهر البسيط أو الموناد لا يمكن أن ينتهى طبيعيا كما لا يمكن أن يبتدىء فى الوجود طبيعيا أيضا . إن الجواهر البسيطة أو المونادات تبدأ بالخلق وتنتهى بالابادة أما ما هو مركب فإنه يبدأ بالأجزاء وينتهى بانحال تلك الأجزاء أو بتغيراتها أو انتقالاتها ، بمعنى آخر لما كان الموناد لا أجزاء له « فإنه يأتى إلى الوجود دفعة

Ibid: p. 44. (1)

Ibid: para 2 (1)

Leibnitz : Principe de la nature et de la grace para l. (1)

واحدة ويتوقف عن الوجود دفعة واحدة أيضا »(١). وفي هذا المعنى يقول ليبنتز «وليس هناك ما يخاف منه من تحطيم أو انتهاء الموناد لأنه ليس هنالك طريقة يمكن تصورها ويمكن بواسطتها القضاء طبيعيا على الجوهر البسيط. ولهذا السبب نفسه ليس هناك طريقة يمكن بواسطتها أن تبتدىء الجواهر البسيطة طبيعيا في الوجود ، لأن الجوهر البسيط لم يكن قد تكون عن طريق التركيب . إن المونادات فقط يمكن أن تبتدىء في الوجود أو تتوقف عن الوجود كلها مرة واحدة وذلك يعنى أنها تبتدىء فقط بالحلق وتنهى بالابادة ، وعلى العكس من ذلك فما هو مركب يبدأ وينتهى بالأجزاء »(١) كما يقول في مبادىء الطبيعة والعناية الموناد وهو ما لا أجزاء له لا يمكن أن يصنع أو لايصنع ، ولا أن يبدأ أو ينتهى طبيعيا ، وتبعا لذلك فهو يبقى مادام العالم الذي يتغير ولكن لا يتحطم (١) . ويقول في المذهب الجديد في اتصال الجواهر « مادام الجوهر البسيط الذي يمتلك وحدة حقيقية لا بلخديد في اتصال الجواهر « مادام الجوهر البسيط الذي يمتلك وحدة حقيقية لا بلخلق ولن يفني الا بالعدم »(١).

ولا يجب أن تتسارع الى الذهن فكرة أن المونادات ما هى الا ذرات مادية فالواقع أنها ليست كذلك . فبينا اللرات يتخارج بعضها بعضا ومن ثم لابد أن تتكون من أجزاء يمكن بواسطتها أن تتصل الواحدة بالأخرى ، نجد الموناد بدون أجزاء كما أنه لا امتداد له ولا شكل ولا مكان ولا حركة . يقول ليبنتز « ومن حيث أن الموناد لا أجزاء له فليس له أيضا امتداد ولا شكل ولا انقسام ممكن (٥٠) كما يقول في مبادىء الطبيعة والعناية « والمونادات لا أشكال لها وإلا كان لها أجزاء » (١٠).

Morris: M: Philosophical writings of Leibnitz: p. ix . '(1)

Leibnitz, La Monadologie - para . 4. 5. 6. (1)

Leibnitz: principe de la nature et de la grace. para 2. (r)

Leibnitz: Système nouveau de la nature ... 1 (1)

Leibnitz: La monadologie - para 3 (4)

Leibnitz: principe de la nature et de la grace. para 2. (3)

فإن قيل وكيف يميز الموناد عن غيره عندئذ ، أجاب ليبتز بأن التمييز إنما يكون بالكيف أو بخاصية الموناد نفسه تلك الحاصية التي تختلف من موناد إلى غيره يقول ليبنتز « ويجب أن تكون المونادات حاصلة على كيفيات وإلا لما كانت موجودات ... وإذا كانت المونادات عارية عن الكيفيات فإنه لايمكن تمييز إحداها عن الأخرى أنها أيضا لا تختلف من حيث الكم »(١) وعلى ذلك فيمكننا أن نميز كما يقول ليبنتز « مونادا بعينه عن غيره بالكيفيات الداخلية وبأوجه نشاطاته التي ليست إلا إدراكاته وشغفه »(١) وليبنتز لايقصد بالكيفيات صفات نشاطه الداخلي الذي يميز طبيعته عن طبيعة غيره(١) .

كا يقرر ليبنتز بأنه من الضرورى أن يختلف كل موناد عن غيره من المونادات إذ لا يوجد في الطبيعة مونادان أى جوهران يتشهابهان تماما وإلا اعتبرا مونادا واحدا أو جوهرا واحدا وفي هذا يقول ليبنتز « ويتعين كذلك أن يكون كل موناد مختلفا عن الاخر ذلك لأنه لا يوجد في الطبيعة أبدا موجودان يشبه أحدهما الاخر تماما بحيث لا يكون من المكن أن نجد اختلافا داخليا قائما على أساس تعيين ذاتي كيفي »(1).

وتذهب روث ليد ياسو بأنه طبقا لليبنتز يجب أن يختلف كل موناد عن غيره من ناحية الكيف لأن كلا منها بدون أجزاء أى لا يختلف عن غيره من ناحية الكم والحجم والمقدار . وإذ قلنا بأنه يمكن ان يتشابه شيئان تماما من ناحية العدد فإن ذلك يعنى أنهما في مكانين مختلفين وإلا لما استطعنا التمييز بينهما واعتبارهما اثنين . ولما كانت المونادات لا مكان لها فإننا لا نستطيع أن نميز بينها

Leibnitz, La Monadologie pora 9 (1)

Leibnitz: Principe de la nature et de la grace - para 2 (1)

Carr : H. W: The Monadology of Leibniz p. 43 (7)

Leibnitz: La Monadologie. para 9. (1)

على الاطلاق لا كما ولا كيفا . وأصبحت المونادات جميعا مونادا واحدا . ثم تقول سو ، وفى الواقع أنه فى أى سلسلة من سلسلات الأعداد لا يكون لأى منها أى مكان مادى ولكن مكان كل عدد إنما يكون فى تلك السلسلة فقط فالعدد أربعة مثلا يكون بين العددين ثلاثة وخمسة . ثم تقرر « بأن القول بأن مونادين يتشابهان فى جميع كيفياتهما ويكونان مع ذلك اثنين يستحيل مقارنته بالقول بأن العددين المتشابهين تماما يكونان مع ذلك إثنين لا عدد واحد ، إذ لايمكن أن يكون هناك عددين للأربعة مثلا وذلك بديهى لأن الموضع الوحيد للعدد أربعة إنما يكون بين العددين ثلاثة وخمسة »(1) .

فالمونادات إذن بما أنها لا تختلف كما Quantitively فيجب أن تختلف كيفا الامتميزات Qualitatively وهذا هو ما يشكل مبدأ ليبنتز الشهير الذي يدعوه بمبدأ ذاتيه اللامتميزات Identity of indiscernibles وفحواه أنه إذا كان هناك موضوعان يتشابهان تماما في جميع الاعتبارات أيا ما كانت فإنهما يكونان موضوعا واحدا بمعنى آخر إن الاختلاف بين المونادات ضروري طبقا للمذهب الليبنتزي الذي يقرر بأن الأشياء لا توجد كوحدات منفصلة إلا إذا كان لهذه الوحدات صفات أو كيفيات مختلفة وقد أكد ليبنتز هذا المبدأ في كثير من المواضع فهو يقول في خطاب الى كلارك «قال صديق لى أثناء محادثتي له في حديقة Herenhausen خطاب الى كلارك «قال صديق لى أثناء محادثتي له في حديقة المحصول على ورقتي شجرة متشابهتين تمام النشابه فتحدته الأميرة أن يجدها فأسرع في البحث عنهما وقتا طويلا ولكن دون جدوى »(١) كما يذكر ليبنتز في خطاب آخر لكلارك « بإن نقطتين من الماء أو اللبن تتايزا اذا نظرنا إليهما من خلال الميكروسكوب كا يشير إلى هذا المبدأ في كتابه مقالات جديدة في العقل البشرى فيقول « لا يوجد يشير إلى هذا المبدأ في كتابه مقالات جديدة في العقل البشرى فيقول « لا يوجد فردان متشابهان تشابها كاملا بل لا بد من اختلافهما أكثر من الاختلاف

Saw, R. L: Leibntiz ch 11 p 53. (1)

Carr , H, W: The Monadology of Leibnitz pp 44 - 45 . (1)

Saw, R L: Leibniz ch II p. 54. (*)

العددى » وفى موضع اخر من نفس الكتاب يقول على لسان Théophile المعبر عن رأيه « أنه إذا تشابه فردان تماما وتساويا فلن يكون فى الامكان التمييز بينهما وفى الحقيقة أن كل شيء مختلف اختلافا حقيقيا عما عداه (٢٠ كما يؤكد ليبتنز هذا المعنى فى مقاله فى الميتافيزيقا فيقول « إنه لا يوجد جوهران متشابهان تماماً أو مختلفان مجرد اختلاف عددى وحسب » (٣) ويذكر فى خطاب إلى كلارك يحو فيه كل شك حيال مبدئه هذا فيقول « إن افتراضنا وجود شيئين غير متميزين هو افتراض لنفس الشيء تحت إسمين مختلفين »(٤).

والخلاصة على ما يقول رسل هي « أنه لا يوجد مونادان متشابهان تماما وأن هذا يكون مبدأ ذاتية اللامتميزات » .

والموناد أو الجوهر البسيط يتغير تبعا لتغير الادراكات التى تقع له ، ونحن قادرون على تصور مبدأ إدراكات المونا ، فإن هذا المبدأ يجب أن يعتمد على التغير الذى يحل بالموناد نفسه إذ « لما كان الموناد وحده هو الحقيقى فإن كل تغير فى الطبيعة يجب أن يكون خلال الموناد » (٩٠٠٪. ومن ناحية أخرى لما كان الموناد بسيطا أى بدون أجزاء فإنه لا شيء يمكن أن يخرج منه ليكون له فعل خارجه ولا شيء يمكن أن يدخل إليه ليجعله يتغير داخليا . فالموناد يفعل ولكن لا يتفاعل شيء يمكن أن يدخل إليه ليجعله يتغير داخليا . فالموناد يفعل ولكن لا يتفاعل كا تتفاعل الدرات ، كما أنه عالم مغلق على نفسه أو على حسب التعبير الليبنتزى الشهير بأن « الموناد لا نوافذ له بحيث لا يمكن لأى شيء أن يدخل فيه أو يخرج منه »(٢١) .

[·] Leitnitz: Nouveaux Essais sur lentendement Humaine avant - propos (1)

Ibid: p. 183 (Y)

Moris: M: phlosophical writings of Leitniz p. 204 (7)

Russell: B: Ahistory of western philosophy d 607 (5)

Latta, R: The Monadology and other philosophical writings p. 33. (°)

Lribnitz: La Monadologic. para 7. (1)

وعلى ذلك فإن التغيرات التى تحدث للمونادات لا يمكن أن يكون مبدأها خارج عن المونادات نفسها . يقول ليبنتز « إن الموناد المخلوق يتغير ... ويتبع ذلك أن التغيرات الطبيعية للمونادات تصدر عن مبدأ داخلى مادامت العلة المخارجية لا يمكن أن يحدث عنها أى تأثير في داخلية الموناد »(١) .

ولكن ما هو هذا المبدأ الذى يقول عنه ليبتر أنه فى صميم الموناد نفسه ؟ يجيب ليبتر بأن هناك فى كل موناد قوة Force هى مبدأ كل التغيرات التى تقع له أو مبدأ كل الادراكات التى يمر بها . ومن ثم نستطيع أن نحدد الجوهر بأنه الشيء الذى يحوى فى داخله مبدأ تغيره . وفكرة القوة هذه التى جاء بها ليبتر هى فكرة ميتافيزيقية فى أصلها ولكى نفهمها تماماً فى القوة التى يجدها كل فرد منا ويمكن أن يلاحظها فى داخليته كمجهود لما يقوم به من أفعال . ويسمى ليبتر قوة المونادات ومجهوداتها والاتجاه المستمر فيها لانتاج إدراكات جديدة بالشغف توقف . يقول ليبنتز « إن حركة المبدأ الداخلى التى تحدث والتى تتغير والتى توقف . يقول ليبنتز « إن حركة المبدأ الداخلى التى تحدث والتى تتغير والتى تبعير والتى دائما وتما إلى الادراكات التى يبغيها ولكنه يصل دائما إلى بعضها ومن ثم يصل دائما وتما إلى الادراكات التى يبغيها ولكنه يصل دائما إلى بعضها ومن ثم يصل الى ادراكات جديدة » (٢).

والخلاصة أن التغير مستمر في كل موناد وأن ذلك التغير يتبع مبدأ داخليا ، لبس للعلل الخارجية فيه أدنى تأثير وفي هذا المعنى يقول إميل بوترو « إن كل موناد يتغير باستسرار طبقا لقوة نشاطه ولكن هذا التغير يكون منبعثا من صميم الموناد »(").

Ibid: para 10 - 11.

Ibid: Para 15.

Boutraux, E: La Monadologie p. 606.

طوائف المونادات:

تنقسم المونادات عند ليبنتز الى مونادات مخلوقة وإلى موناد خالق والمونادات المخلوقة تختلف خسب وضوح إدراكاتها ودرجة تميز تلك الادراكات إلى الطوائف الثلاثة الاتية :

(۱) Unconcious or bare Monads المونادات العارية عن الشعور: وهي عنده تشير إلى الكائنات الحية كائنة ما كانت . وهي حاصلة على نضج معين وعلى اكتفاء ذاتي يجعلها مبدأ أفعالها الداخلية . أي أن تلك الطائفة من المونادات تكون كاملة بذاتها في تمثيل العالم وكاملة بذاتها ككائن حي إيجابي أو كقوة . إلا أن إدراكاتها تكون غير واضحة وغير محددة وغير متميزة أي أن ادراكاتها تكون مضطربة ومختلطة . وتلك الطائفة من المونادات لا تشعر بالادراكات التي تقع لها ولا تتعلقها أيضا بمعنى أنها لا تبحث عن أسبابها كأن ترجعها الى مبدأ السبب الكافي أو الى مبدأ عدم التناقض . ويطلق ليبنتز اسم Entelechy على تلك الطائفة . وذلك المصطلح يشير الى البسائط الحية على ما يقول بوترو (١) وهو بذلك « يكون مفهوما أوسع من مفهوم الاصطلاح Soul « إن كان لا يوجد بينهما اختلاف في النوع. فهناك إنتلخيا للنبات أو أي شيء حي حتى ولو لم يكن له إدراك مميز »(١). صفوة القول أن الاصطلاح Entclehy يشير إلى كل كائن لا يشعر ولا يتعقل إدراكاته ومع ذلك هو مكتما بذاته وحاصل على نضج معين وحي . لذلك سنترجمه هنا بالنفس النباتية . يقول ليبنتز في المونادولوجيا « والجواهر البسيطة أو المونادات المخلوقة يمكن أن تسمى كلها بالانتلخيا لأنها حاصلة على نضج معين ، كما أنها حاصلة على

Ibid p. 62.

(1)

Carr, II. W: The Monadology of Leibniz p. 101.

(Y)

اكتفاء ذانى يجعل كل منها منبع افعاها الداخلية ويُحكن ان نصفها بالأنية الروحية »الله .

Conscious Monads - Y المُونادات الحاصلة على الشعور : وهي حاصلة على نضج معين واكتفاء ذاتى وحاصلة على قوة ونشاط . وتتميز عن الأولى في أن تمثيلها للعالم يكون أكثر تحديدا وتميزا عن الأولى كما أن إدراكها للعالم يكون مصحوبا بالذاكرة. بمعنى آخر تلك الطائفة من المونادات أو الجواهر البسيطة أرقى من حيث درجة و الوضوح والتميز والتحدد من الأولى . كما أنها تشعر بإدراكاتها وتحسها . ولكنها مع ذلك لا تعقل تلك الادراكات ولا تبحث عن أسبابها فإدراكاتها على ذلك لا تتصف بصفة التعقلية أو الاستدلالية . وهذه الطائفة يسميها ليبتنز بالنفس الحيوانية Soul ويضعها في درجة وسطى بين النفس النباتية التي لا تشعر ولا تتعقل إدراكاتها وبين النفس العاقلة التي تشعر وتتعقل تلك الادراكات إذ أن النفس الحيوانية تشعر بإدراكاتها ولكنها لا تتعقلها ، يقول ليبتتر « وإذا أعطينا الاسم النفس الحيوانية Soul لكل ما هو حاصل على الادراكات أو الشغف بالمعنى العام الذي فسرناه لنتج عن ذلك أن كل الجواهر البسيطة أو المونادات المخلوقة يمكن أن تسمى بالنفوس الحيوانية Souls ولكن بما أن الشعور هو شيء أكثر من الادراك الساذج فإنني أفضل استخدام الاصطلاح العام « الموناد » أو « النفس العامة » للجواهر البسيطة الحاصلة على الادراك وحده لكي أبقى الاصطلاح Soul للجواهر البسيطة التي يتميز إدراكها بأنه أكثر تحديدا ومصحوبا بالذاكرة »(١٦). .

" Rational or self-consoious Mondas " المونادات الشاعرة بذاتها : ويطلق عليها ليبنتز إسم النفس العاقلة Rational soul أو الروح Spirit وهي على ما يقول لاتا «أرفع تلك الطوائف وأعلاها درجة وتكون مصحوبة علاوة على الذاكرة بالعقل Reason وتطلق على الانسان وعلى العقول العليا »("). وإذن

Léibnitz : La Monadologie para 18 . (1)

Ibid: para 19

Latta, R: The Monadology and other philesophical wpitings p. 51.

فهذه الطائفة من المونادات هي على عكس الطائفة الأولى: إدراكاتها واضحه متسيرة ، كما أنها تشعر بتلك الادراكات وتتعقلها أي أن النفس العاقلة في درجه عايا تجعلها تستدل وتفكر وتستنتج من إدراكاتها ما يؤدي بها إلى معرفة حقائق العالم الالهي وعالمنا نحن . والنفسّ العاقلة إذا كانت تعتمد في استدلالاتها على إدراكات غاية في الوضوح والتميز لاستطاعت أن تتوصل إلى الحقائق الضرورية وإلى اثبات وجود الله وإلى معرفة عظمته ومجده ، وإذا كانت تعتمد في استدلالاتها على إدراكات أو أفكار يشوبها الغموض وعدم الكفاية فإنها تتوصل الى معرفة العالم الخارجي بما فيه من حقائق عرضية . يقول ليبنتز « ولكن المعرفة بالحقائق الضرورية والابدية هي التي تميزنا عن بجرد حيوانات ، وتعطينا العقل والعلم واللذين يدفعاننا الى معرفة أنفسنا ومعرفة الله . وهذا ما يجعلنا نعطى لانفسنا إسم النفوس الناطقة أو العاقلة Rational soul أو الروح Spirit (١) والنفس الناطقة إنما تستدل طبقا لمبدأين عظيمين الأول: هو مبدأ عَدم التناقض الذي يستخدم في البحث|عن الحقائق الرياضية والميتافيزيقية ، والثاني هو مبدأً السبب الكافي الذي يستخدم في البحث عن الحقائق المتعلقة بالماديات والوقائم أى أن الأول يستخدم في عالم الفكر بيها الثاني يستخدم في عالم الوجود. وفي هذا يقول ليبينتز « إن استدلالاتنا تقوم على مبدأين عظيمين أولهما: مبدأً التناقض Law of contradiction وبفضل هذا المبدأ نحن نحكم على تناقضنا الذاتي بأنه زائف (ننقيض ما هو زائف أو ما هو ضد له بأنه حقيقي . والمبدأ الثاني هو مبدأ السبب الكافي Law of sufficient - reason وبفضل هذا المبدأ نحن نفكر بأنه لا واقع يمكن أن يقال عنه إنه حقيقي أو موجود ولا قضية يمكن أن يقال عنها بأنها صادقة إذا لم تكن حاصلة على سبب كاف يوضح لم كانت هكذا ولم تكن على نحو آخر ، على الرغم من أننا لا نعرف الأسباب في معظم الحالات »(٢)

والخلاصة أن المونادات المخلوقة تنقسم الى طوائف ثلاثة: النفس النباتية وإدراكاتها غير عميزة ولا تشعر بها ولا تتعقلها ، والنفس الحيوانية وإدراكاتها مصحوبة بالذاكرة ولكنها لا تتعقلها ، والنفس العاقلة التى تشعر بإدراكاتها وتتعقلها خلال مبدأى التناقض والسبب الكافى .

Leibnitz: La Monadologie para 29.

Ibid: Para 31 - 32. (Y)

أما الموناد الخالق أو الموناد الاعظم أو الله فهو خالق كل هده المونادات وهو وحده القادر على أن يبيدها . والموناد الأعظم لا يحكم العالم فقط بل يبنه وبصنعه وهو أرفع منه يقول ليبنتز فى بداية الأصل الأساسى للأشياء «أننا نجد إلى جانب العالم أو تجمع الأشياء المتناهية وحدة Unity معينة تسيطر لا بالمعنى الذى تسيطر به الأنا على جسمى ولكن بطريقة أكثر شرفا وتمجيدا ، إذ أن الوحدة المسيطرة على العالم لا تحكمه فقط ولكن تبنيه أيضا وتصنعه وهى أرفع منه وخارجة عنه عالهالم لا تحكمه فقط الوحدة هى الأصل الأساسى للأشياء »(1) . ويقول فى مبادىء الطبيعة والعناية الوحدة هى الأصل الأساسى للأشياء »(1) . ويقول فى مبادىء الطبيعة والعناية عنويها الجواهر المثنقة منه أو التى فعلها . ومن ثم فهو حاصل على قوة كاملة ، أي حاصل على القدرة على كل أمر Omnipotence والعلم بكل أمر Omniscience

فالموناد الأعظم هو خالق ومبيد سائر المونادات ومعدمها وهو في ليبنتز كامل خير مريد ومحيط بكل شيء كما سنشرحه فيما بعد .

الملهب الحيوى عند ليبنتز :

أقام ليبتتر فلسفته مثل ديكارت واسبينوزا على فكرة الجوهر ولكنه المحتلف عنهما في مسألتين: الأولى مسألة العلاقة بين النفس والبدن وهذا ما سنوضحه فيما بعد. والثانية: في عدد الجواهر. فلقد رأينا ديكارت يقبل جواهر ثلاثة بينا تسامى اسبينوزا على ذلك الانفصال الديكارتي وقال بمذهبه في وحدة الوجود الذي يشير إلى جوهر واحد ليس الا. ورأينا عند ديكارت أن الامتداد هو ماهية المادة أما اسبينوزا فقد جعل الامتداد مع الفكر مجرد صفتين لله. أماليبنتز فقد ذهب كارأينا إلى أن الامتداد لا يمكن أن يكون جوهرا بسيطا أو صفة للجوهر، وتبيره لذلك هو أن الامتداد يتضمن تعندا أو تجمعا ومن ثم نستطيع أن نفسر وتبيره لذلك هو أن الامتداد يتضمن تعندا أو تجمعا ومن ثم نستطيع أن نفسر الامتداد عند ليبنتز على أنه تجمع من الجواهر كل واحد منها غير ممتد. وقد اعتقد

[.]elbnitz : Ultimate organization . (1)

eibnmitz : Principe de la nature et de la grace, Para 9.

ما يشعر بالادرا ١٥ وما لا يشعر بها ومنها ما يتعقل إدراكاته وما لا يتعقلها. وقد ترتب على رفض ليبنتز للامتداد الديكارتي كجوهر أو كصفة لجوهر بأن أصبح الفكر هو الصفة الوحيدة الممكنة المتبقية ومن هنا كان ليبنتز منساقا على ما يقول رسل « إلى إنكار حقيقة المادة وإلى تكوين عائلة لا متناهية من النفوس »(١) ويستنتج من هذا أن ليبنتز يؤمن بالمذهب الحيوى وينكر كل جمود وموات في الطبيعة أو في العالم.

والآن لتتبع عناصر هـذا المذهب الحيوى .

فى ليبنتز لا شىء ميت فى الطبيعة وكل شىء فيها يتمتع بالحيوية يقول ليبنتز «وفى العالم لا شىء جاف أو عقيم أو ميت ولا صخب ولا فوضى ماعدا فى المظهر ، ويمكن أن نقارن ذلك بمظهر بحيرة صغيرة على بعد ، حيث نجد تحركات فوضوية ، وتجمعات كثيرة لأسماك صغيرة بدون أن نميز الاسماك ذاتها »(٢) وليبنتز هنا يشير إلى حياة ديناميكية حية تسرى بين أوصالها حيوية متدفقة كما يشير الى أن تلك القوة المتدفقة إنما هى قوة منظمة منسقة فى صميمها .

وعند ليبنتز أيضا تكون كل قطعة من المادة بل كل جزء من تلك القطعة هو عالم ملىء بالمخلوقات والأرواح من كل نوع . وفي هذا يقول ليبنتز « ومن ثم فيبدو أن كل جزء مهما صغر من المادة عالم من المخلوقات والكائنات الحية والحيوانات والنفوس النباتية والنفوس الحيوانية » (٢٠) ويقول في المذهب الجديد في اتصال الجواهر « إنني أقول دائما بأن كل جسم مهما كان صغره هو عالم من المخلوقات الملامتناهية العدد » (١٤) وينتج عن ذلك « أن الطبيعة زاخرة تماما بالحياة » (٢٠) . كا يتج عن ذلك أن كل موناد يتمثل العالم كله من زاويته الخاصة . وفي هذا يعطينا ليبنتز مثال الحديقة والبحيرة فيقول « وكل جزء من المادة يمكن أن يتصور على أنه حديقة مليئة بالأسماك ، ولكن كل فرع من كل حديقة مليئة بالأسماك ، ولكن كل فرع من كل

Russell: B.: Ahistory of western philosophy p. 606 (1)
Leibnitz: La Monadologie. para 69.

(Y)

Leibnitz: System nouveaue de lanature. 3.

(1)

Leibnitz: Principe de la nature et de la grace para 1.

نبات ، وكل عضو من كل حيوان ، وكل نقطة من أجزائها السائلة هي أيضا مثل الله الحديقة أو البحيرة الصغيرة . وعلى الرغم من أن الأرض والهواء اللذين يتخللا نباتات الحديقة ، والماء الذي يتخلل أسماك البحيرة لا يتضمنان نباتا أو سمكا فإنها _ أي الأرض والهواء والماء _ تحتوى نباتات وأسماك ولكن بصورة أصغر مما يمكن إدراكه »(١) .

وعند ليبنتز يكون لكل جوهر وضعه وترتيبه وجدواه فيقول « ليمي هناك جوهر عديم الجدوى وإنما كلها صنعت لكي تتعاون في تحقيق خطة الله »(۱) وعنده أيضا نجد القدرة على الفعل المنبعثة من صميم الموناد فيقول « الجوهر كائن قادر على الفعل (۱) وعند ليبنتز لا توجد كتل سلبية عاطلة ، ولا تجمعات راكدة خاملة . فالحركة في كل مكان ، والنشاط يسرى بين سائر المخلوقات والإيجابية متحققة في الجميع يقول ليبنتز « وليس لدى معرفة بتلك الكتل العاطلة ، والتي لاجدوى لها ، والسلبية ... فهناك إيجابية في كل مكان ، وبالطبع فإنني أؤيد هذا أكثر من أي فلسفة أخرى لأنني أعتقد بأنه لا يوجد جسم بدون حركة ولا جوهر بدون قوة »(١)

وفى ليبنتز وطبقا لا تجاهه الحيوى ليس هناك ميلاد أو وفاة بالمعنى المطلق لهما وكل ما هنالك تغير وانتقال فى الأشكال والمظاهر . يقول ليبنتز « لا يمكن أن يوجود ميلاد مطلق أو موت كامل بالمعنى الجامد لهما ، الذي يعتمد على انفصال الروح عند الجسد ، فما ندعوه بالميلاد ما هو الا تطور ونمو وما ندعوه بالموت ما هو إلا احتواء ونقصان » (°) ويقول فى مبادىء الطبيعة والعناية

Leibnitz: La Monadologie, para 67 - 68.

Leibnitz: Systeme nouveau de la nature ... 2.

Leibnitz: Principe de la nature et de la grace. para 1.

Leibnitz: System nouveau de la nature ... 2.

Leibnitz: La Monadologie. para 73.

« . . . ، فليست النفوس الحيوانية فقط بل والحيوانات أيضا لا تولد ولا تموت ، إنها فقط تتطور وتتغطى وتغير أرديتها وتتجرد منها وتنتقل ، والنفوس الحيوانية لا تترك كلية جسدها ، ولا تنتقل من جسد الى آخر جديد كل الجدة عليها ، ومن ثم فلا يوجد تناسخ وإنما هناك انتقال » (1)

والواقع أن موقفه هذا من الميلاد والوفاة إنما ينتج عنده من مبدأ الاتصال of continuity الذي يقرر أن الطبيعة تكره القفزات وأن كل شيء انما يحدث تدريجا وخلال وسائط عديدة . فيقول لينتز في المقالات الجديدة في الفهم الانساني « لا شيء يأخذ مكانه دفعة واحدة وهذه مسلمة كبرى من مسلماتي ... فالطبيعة لا تقبل القفزات وهذا ما أدعوه بقانون الاتصال ... واستخدام هذا القانون في الطبيعيات له اعتبار عظيم ، فنحن نمر دائما من الصغير الى الكبير والعكس خلال وسائط عديدة من الأجزاء ، كما أن الحركة لا تقوم ولا تنتهي فجأة الى الكون ولكنها تأتي وتذهب خلال حركات أصغر » (١) وطبقا لهذا المبدأ « فيكون هناك اتصال تام في درجات الكمال تتمثل المونادات خلالها العالم » (١) ويكون العالم عنده مكون كما يقول رايت من أعداد لا متناهية من المونادات الحية في مراتب متصلة من التقدم . وهذا يشكل المذهب الحيوى » (١).

وإذا جاز لنا أن نعتبر الموناد أو الجواهر البسيط على أنه نقطة ، فلن تكون هذه النقطة طبقا لليبنتز نقطة رياضية لأنها عنده « وإن كانت مضبوطة فهى ليست إلا وجهات نظر نعبر بها عن الكون » (٥). كما أنها لن تكون نقطة فيزيقية لأن هذه تقبل القسمة أيا كان من صغرها وإنما تكون نقطة ميتافيزيقية « لأن النقط الميتافيزيقية أو نقط الجوهر المكونة من الصور والأرواح هي وحدها المضبوطة

Leibnitz: Principle de la nature et de la grace. para 6.	(1)
Leibnitz: Nouveux essais sur l'entendement humaine d. 17.	(۲)
Wright: A history of modern philosophy p. 125.	(ზ
Latta, R: The Monadology and other philosopheal writings p.	. 67 (4)
Leibintz: System nouveau de la nature 1	(9)

والحقيقية ولا يوجد بدونها أى شيء حقيقى مادام لن توجد كثرة بدون الوحدات الحقيقية »(١)؛

وما دامت النقط المتافيزيقية مكونة من صور وأرواح وما دامت هذه النقط أيضا هي الوحدة الحقيقية لكل ما في العالم ، نقول ــ ما دامت هذه النقط حية وليست جامدة واكدة فإن هذا كله إنما يدعم في النهاية المذهب الحيوى في ليبنتز .

وعلى ذلك تصبح الحقيقة عند ليبنتز وهى عنده الموناد البسيط أو الوحدة الحقيقية __ تصبح __ ديناميكية « وموجبة بالضرورة . وأن الموجب حى ومن ثم فالموجبات الحية هى وحدها الوحدات الحقيقية »(٢) .

Ibid (1)

Carr, H. W : The Monadology of Leibniz P. 175. (Y)

ثالثا

المسوناد والمنسطق

المبوناد والمنطق

القضية التحمليلية:

كان لأرسطو الفضل في وضع أصول المنطق الصورى دلك المنطق الذي حبد القضايا من مادتها الكثيفة ووضعها في إطار صورة الموضوع ـــ المحسول . وتلك القضية المجردة التي صورتها أهوب اعتبرها أرسطو قضية بسيطة ، كما أعتبرها أيضا الوحدة التي ينتهي أو يتوقف عندها التحليل . وقد يكون لدينا ترديبات تتكون من قضية أو أكثر ولكن تلك التركيبات نستطيع أن نحللها لنصل في الهاية الى تلك القضية البسيطة « وعلى ذلك فالقضية البسيطة عند أرسطو أي القضيه ذات الموضوع والمحمول هي الوحدة الأولية التي تتألف منها أية عملية فكرية أيما

والواقع أن أرسطو كانت له نظرات قيمة جدا فيما يتعلق بموصوع المنطل ومنهجه والغرض منه . فمن حيث الموضوع كان أرسطو يطلق كلمة التحليل أى « المنطلق » على خليل الاستدلال والاستنباط محصورا في القياس إلى أشكال وضروب ، ثم مد إطلاق الكلمة خيث شملت القضايا وما بينها من صلات متعددة . والنقد الذي يوجه إلى أرسطو من وجهة نظر اللوجستيقا المديئة أب المنطق المحديث الذي كان لليبنتز الفضل في تدعيمه وتأكيده إنما يرجع لا لأن أرسطو حصر موضوع المنطق في الاستنباط وقوانينه فهذا هو موضوع المنطق المعاصر وإنما هو في حصر الاستنباط كله في القياس وحده ، غير متنبه الى طماورة التوسع في تحليل الاستنباط حيث نرى قوانين أخرى لا تحت الى القياس فندورة التوسع في تحليل الاستنباط جيث نرى قوانين أخرى لا تحت الى القياس

Morrist - cohen & Ernest Nagel: An introduction to logic and seconds method p. 31 - 335

TYT

بصلة مثل علاقات المساواة أكبر من أصغر من الخ.

ومن حيث المنهج فقد ميز أرسطو بين ما يتصل بالصورة وما يتصل بالمادة ، وخص تحليلاته الأولى بالصورة التى هى صورة الاستنباطات ، ورأى القضايا كلها فى صورة واحدة هى صورة الموضوع المحمول . وتكفى نظرة واحدة فى تحليلاته لبيان مدى اهتامه بإبراز الصورة فى نقائها التام حين حاول اتخاذ الرموز للدلالة على حدود القضية القياسية وهو ما كان يرمز لها بالحروف اليونانية الكبيرة إلا أن رموز أرسطو كانت ناقصة ، إذ أنه رمز فقط إلى المتغيرات المنطقية Logical variables مثل أن ب، ج ولم يرمز إلى الثوابت المنطقية مثل إذا إذن ، كل ، بعض الخ . ولكنه مع رمزه الناقص هذا بين بكل تأكيد بأن كل صيغة منطقية هى دالة قضائية مع رمزه الدالة القضائية وليست قضية عددة ذات معنى قاموسى ولكنه لم يبين ماهية تلك الدالة القضائية ولم يضم لثوابتها رموزا .

أما من ناحية الغرض فيرى أرسطو أن المنطق ينتسب بطبيعته الى مجموعة العادم البرهانية demonstrative sciences التى توصف فى العصر الحديث بعبارة النسق الاستنباطى deductive system ولكن أرسطو لم يتوسع فى هذه الفكرة ولم يقم الدليل عليها كما أقامه فى الهندسة . وفكرة كون المنطق علما برهانيا تبين الغرض منه عند أرسطو ، فهى تمنع من أن يكون المنطق صناعة أو صناعة وعلما أو علما معياريا ، إنما هو علم نظرى أى نسق استنباطى كالهندسة ولذلك سماه أرسطو علم التحليل .

والسؤال الآن هو: هل يمكن أن نعتبر القضية الحملية التي قال بها أرسطو والتي صورتها عنده هي: أهو ب قضية تحليلية ؟ الواقع أننا يمكن أن نعتبرها كذلك لأنها لا تتكون إلا من موضوع تحمل عليه محمولات معينة نستنتجها أو نستدلها من مجرد النظر في ذلك الموضوع دون حاجة الى معيار خارجي يحدد صدقها أو كذبها . فالقضية الحملية الأرسطية هي تحليلية من حيث أنها قضية

بسيطة تنحل إليها جميع التأليفات والقضايا المركبة . ولكن ثمة أمر يجب اأن نضعه في الحسبان وهو أن أرسطو جعل موضوع تلك القضايا كليا مثل كلمة « إنسان » مثلا . وهذه الكلمة ذاتها أو ذلك الموضوع في حد ذاته ، يمكن أن نتناوله بالتحليل فنتبين فيه أفراد مختلفون من البشر منهم من قضى نحبه ومنهم من يحيا ومنهم من سيظهر في الوجود الى آخر الدهر »(١) .

ففضل أرسطو . . يرجع إلى أنه أول من رسم إطار القضية التحليلية ، وإن كانت قضاياه الحملية تحتوى على حدود كلية يمكن أن تنحل الى أبسط منها . ولكن ثمة أمر هام نود أن نوضحه هنا وهو أن الرواقيين توصلوا الى ذلك النوع من القضايا التحليلية من حيث الاطار من جهة ومن حيث إحتواء القضية على حدين كليهما جزئى من جهة أخرى .

فقد هاجم الرواقيون المنطق الأرسطى هجوما عنيفا خصوصا من ناحية إحتواء القضية الحملية على الحدود الحربية . وذهبوا الى القول بالحدود الجزئية أو المخصوصة . فزينون الرواقي وكريزيب وغيرهما من الرواقيين أكاروا من الكتابة في الأمراض ومن ثم جاء اتجاههم التجريبي الذي تعكسه لنا نظريتهم في المعرفة وهي النظرية التي يقوم عليها منطقهم .

فهم يقولون إن المعرفة تأتى من الاثر الحاصل عندنا من موضوع خارجى ويسمون هذا الأثر صورة Image والمعرفة عندهم تتكون من هذه الصورة الآتية من الخارج ثم من القول المعبر عن تلك الصورة والذى هو تعبير عنها بكل ما هو فيها من جزئى وشخصى . فالأقوال كلها كما تصورها الرواقيون مخصوصة فهم أعداء لكل ما هو كلى لأنهم حسيون ، وقد استخدموا إسم الاشارة مثل «هذا » بغية مزيد من الحذر والتحوط وبألا يقعوا في أى حد كلى .

(١) زكى نبيب محمود : نحو فلسفة علمية ص ٢٠ - ٢٢

والمنطق الرواق من ناحية ثانية لا يكتفى بتسجيل الوقائع الجزئية أو الشخه أو الذرية على حد تعبير رسل فى قضايا منفردة مبعثرة بل هو يستنتج من واقعة مشاهدة حالية واقعة أخرى يمكن أن تشاهد وذلك بواسطة كلمات مثل « إذا » « أو » « لأن » الخ . وأهم القضايا التي تهمنا من وجهة نظر اللوجستيقا أو المنطق المعاصر هي :

(۱) القضية المنفصلة التي تربط واقعتين بكلمة « أو » ومثال الرواقيين هو
 « هي نهار أو هي ليل » .

 (۲) القضية المتصلة التي تربط واقعتين بكلمة « و » ومثال الرواقيين « هي نهار وهي ليل » .

(٣) القضية الشرطية التي تربط بكلمة «إذا » واقعتين إحداهما المقدم وهو الشرط وأخراهما التالي وهو المشروط ومثالهم «إذا هي نهار فهي مضيئة ».

ولقد حاول مؤرخو المنطق رد المنطق الرواق رغم استقلاله إلى المنطق الأرسطى فردوا القضايا الرواقية إلى القضايا الحملية ، ولكن عندما طبق ليبنتز العلميات الرياضية كالجمع والضرب في معالجة الأمور المنطقية ثم لما اتضح أن كلمات مثل « أو » « و » « إذا » إنما تشير إلى علاقات بين القضايا الذرية وينتج عن ارتباط القضايا الذرية بتلك الثوابت ما يسميه رسل بالقضايا الجزئية وأن هذين النوعين من القضايا أى الذرية والجزئية يكونان معا القضايا الابتدائية التي هي موضوع القسم الأول من اللوجستيقا . نقول لما اتضح كل هذا تكشفت الصلة الوثيقة بين المنطق الرواق واللوجستيقا التي أسهم في تدعيمها ليبنتز الأمر الذي حمل للمنطق الرواق الصدارة في العصر الحديث والذي أدى الى تفوقه على المنطق الأرسطى .

وسنرى أن ليبنتز لا يرى أن القضية الحملية الأرسطية هى القضية التحليلية لأنها تحتوى على حدود لأنها تحتوى على حدود حرية كا هو الشأن في المنطق الرواق . بعبارة أدق القضية التحليلية في ليبنتز

تشير إلى موضوع جزئى يتضمن محمولاته .

ولقد نهج المدرسيون في هذا الصدد النهج الأرسطى فاهتموا بالشكل الخارجي للقضايا وخصوصا القياس ، كما اهتموا بالمشكلات اللفظية والقياسية فتجمد منطق أرسطو وأصبح عقيما مجدبا غير منتج . الأمر الذي أدى الى الثورة على هذا المنطق في عصر النهضة وفي بداية القرن السابع عشر أي في بداية العصر الحديث وعلى وجه أكثر تحديدا عند ديكارت .

القضية التحليلية عند ديكارت:

رأينا أن أرسطو خصوصا فى تحليلاته الأولى والثانية يهتم بالناحية الصورية ، ويرمز الى القضية الحملية التى هى القضية البسيطة عنده بالصورة أ هو ب . ولكن رموزه جاءت ناقصة أشد النقص إذ أنه لم يرمز الى الثوابت على الاطلاق . ورأينا أن المنطق الرواق هاجم الحدود الكلية التى تظهر فى القضية التحليلية الأرسطية وأشار إلى ضرورة كون خدود القضية جزئى و شخصى .

أما ديكارت فقد حاول أن يجعل الاستدلالات المنطقية تحاكى قدر الامكاد الاستدلالات الرياضية وذلك لما امتازت به هذه الأنجيرة من وضوح ودقة فاثقتين . ولكن كيف يتمكن المنطق الصورى من قبول موضوع الرياضة ومنهجهها أ⁽¹⁾.

يقول ديكارت إننا نتمكن من ذلك باستخدام الرموز أولا في المنطق الصورى كا هو الشأن في الرياضة . ولكن استخدام الرموز وحدها ليس هو المهم اذ حاول هذه المحاولات كثيرون من قبل منهم أرسطو نفسه والرواقيون ورجوند ليل وغيرهم ، وإنما المهم وهذه هي الخطوة الثانية التي تمكن المنطق الصوري من أن

Paul Mouy , Logique p. 235. (1)

يصير يقينيا وواضحا ودقيقا كالرياضة نقول ... انما المهم ... هو استعمال الرمور استعمالا منهجيا دقيقا طبقا لقواعد محددة تعطينا نتائج يقينية .

هذا واصطلاح التحليل عند ديكارت يعنى الانتقال من المركب الى البسيط أو من الكل الى الأجزاء أو من المعقول بغيره الى المعقول بذاته . ومن ثم نجد ديكارت يأخذ على عاتقه تقسيم المشكلة المعقدة إلى مشكلات أبسط منها ، وتقسيم هذه المشكلات الى أبسط منها وهكذا إلى أن نصل الى المبادىء البسيطة التي لا تقبل القسمة . فمن بين القواعد الأربعة التي ذكرها ديكارت في المقال عن المنهج نجد القاعدتين التاليتين :

« أن أقسم كل واحدة من المعضلات التي سأختبرها إلى أجزاء على قدر المستطاع ، على قدر ما تدعو الحاجة إلى حلها على خير الوجوه » .

«أن أسير بأفكارى بنظام ، بادئا بأبسط الأمور وأسهلها معرفة كى أتدرج قليلا قليلا حتى أصل الى معرفة أكثر تركيبا ... »(1) . والتحليل الديكارتى على هذا النحو الذى شرحناه إنما يقوم على مسلمة مؤداها بأنه ليس فى المركب شيء أكثر مما يكون فى عناصره البسيطة ، كما أن التحليل عنده « هو الوسيلة التي لا غنى عنها للوصول الى تلك الطبائع البسيطة التي يحجبها عن نظرنا تعقد الأشياء الموجودة فعلا أو للرجوع الى تلك الحقائق الكامنة فى نفوسنا كمون النار فى الحجر الصوان والتي هي أسس كل علم ومصدر كل الوضوح »(1).

والفكر وهو بإزاء تحليل وتركيب القضايا أو المشكلات يعتمد على عمليتين: وهما الحدس من جهة والاستنباط من جهة أخرى . أما الحدس فهو على ما يقول الدكتور عثان أمين « الرؤية العقلية المباشرة التي يدرك بها العقل بعض الحقائق ويوقن بها يقينا لا سبيل الى دفعه »(٢) وأما الاستنباط « فهو قوة تفهم بها حقيقة

⁽١) المقال عن المنهج ص ٣١ – ٣٣

⁽۲) عثمان أمين ديكارت ص ١٠١ .

⁽٣) نفس المرجع ص ٨٧ .

من الحقائق على أنها نتيجة لحقيقة أخرى وهو فعل ذهنى بواسطته نستخلص من شيء لنا به معرفة يقينية نتائج نلزم عنها . فهو عملية تنقلنا من حد الى حد يليه مباشرة وضرورة »(١٠).

وعلى هذا النحو يكون ديكارت قد سعى إلى منهج جديد يستبعد فيه القياس الأرسطى ويستخدم الحدس الذى يعتمد عليه المنهج الرياضى والذى « يبدأ من الأفكار الواضحة المتميزة مدركا ما بينها من علاقات فيتقدم من أبسط الحقائق ويتدرج الى أعقدها »(٢) ويساعده فى ذلك الاستنباط الذى يوضح كيف تتحد الطبائع البسيطة وعلى أى نحو تتألف بعد أن يتضح ما بينها من علاقات ضرورية وهذا هو طريق التقدم فى المعرفة »(٣)!

ومع أن ديكارت يتفق مع أرسطو في ضرورة تحليل ما هو مركب لكى نصل الى ما هو بسيط إلا أن ثمة نقطتين يختلف فيهما ديكارت عن أرسطو:

الأولى _ أن القياس الأرسطى أو الاستدلال القياسى لا يؤدى إلى معارف جديدة والأفضل استخدام الاستدلال الرياضي .

والثانية ... أن الوحدة الأولى لا تكون قاصرة على القضية الحملية وحدها ذات الموضوع والمحمول وإثما على كل قضية لا تحتوى على شيء أكثر مما يكون فى عناصرها البسيطة .

⁽١) نفس المرجع ص ٩٠

⁽٢) نفس الرجع ص ١١٢

⁽٣) نفس المرجع ــ نفس الوضع

القضية التحليلية عند لينتز:

أولا: الهجماء العام عنده:

لقد سعى ليبنتز ما وسعته الحيلة الى إيجاد هجاء عام يستخدم فيه المهج الرياضي وينطبق على جميع المعارف والعلوم وهو يسمى محاولته هذه بالهجاء العام الرياضي وينطبق على جميع المعارف والعلوم وهو يسمى محاولته هذه بالهجاء العام الميانا وباللغة العالمية المالمية المعارف المعتراع المعتراع المعنى التركيب Art de combinatoire أحيانا ثالثة وبفن الاختراع d'invention

وقد نجد أساسا لهذه الفكرة عند أرسطو وريموند ليل وديكارت . ونعلم أن أرسطو كان يقوم بوضع جدول لكل الحدود المتوسطة في قياسه ويرمز لها وما دامت هذه الحدود المتوسطة هي التوسط الذي تلتقي فيه الحدود الكبرى والحدود الصغرى ، فإنه ينتج أن ترميز مثل هذه الحدود سيوصلنا الى هجاء عام أو منطق رمزى أو لغة عالمية .

أما رجوند ليل فلعله أول من قال بفكرة العلم الكلى هذه في القرن الثالث عشر ، فلقد أشار في كتاب له يسمى « الفن الأكبر » إلى أننا لا يمكن أن نتخيل علما عاما كأساس للعلوم كلها لأنه يشتمل على جميع مبادىء العلوم ، ثم نرمز لكل معنى منها بحرف من حروف الهجاء ، يتكون من مجموعها ما يسمى بالهجاء العام الذى نصبح فيه حاسبين لا قياسيين . أما ديكارت فقد ذهب الى أن الهندسة أو الرياضيات إنما هي ثوب خارجي لرياضة أعلى أسماها العلم الكلى وفيها ندرس العلاقات جميعها بأسلوب رياضي ، وهذه الرياضة الأعلى إنما تأتى عن الرمز للطبائع البسيطة التي يصل اليها بواسطة التحليل! بمعنى آخ حاول ديكارت أن يحلل المركبات إلى طبائعها السبيطة التي لا تقبل التحليل ثم حاول بعد ذلك استخدام الرمز الدال على هذه الطبائع . ولما كان ديكارت يروم الوصول الى الطبائع البسيطة لكل العلوم والفنون والفلسفات وترميزها ، فإنه ينتج لدينا في النهاية لغة كلية أو هجاء عام أو لغة عالمية .

وجملة آراء هؤلاء مؤداها أننا إذا استطعنا أن نعبر بوضوح كامل على كل أفكارنا بالرموز كتلك التي نستخدمها في الحساب مثلا ، فإننا نستطيع السير في كل العلوم تماما كما نسير في الحساب . وهذه الرموز ذات الخصائص المعبرة على أفكارنا سهوف تكون لهجة جديدة أو لغة جديدة يمكن استخدامها نطقا وكتابة وفهما . ومن الواضح أننا لو توصلنا الى تلك اللغة العامة أو الهجاء العام في جميع المعارف والعلوم فإننا سنصل الى نفس الدقة والوضوح التي تمتار بهما الرياضيات في جميع معارفنا وعلومنا .

ولقد كان ليبنتز يستخدم حروفا أبجدية أو أرقاما أولية ، وهو كان يستخدم الحروف الأبجدية أول الأمر ليعبر بها عن العلاقات والتصورات ، أما مركبات هده العلاقات والتصورات فيعبر عنها بحاصل ضرب هذه الحروف . فهنا ازدواج و استخدام الحروف الأبجدية من ناحية والأرقام من ناحية أخرى . فقولنا أرسطو فيلسوف وعالم أو سياسي ، يساوى تعبيرنا الرمزى أرسطو يكون أ و ب أو جد . وكان ليبنتز في أحيان أخرى يرمز الى الأشياء برموز عددية فمثلا والمثال من روث ليدياسو لكنى نعبر عن القضية « الانسان حيوان عاقل » علينا أن نفترض أن الرقم Γ يعبر عن الخيوان والعدد Γ يعبر عن عاقل ، وبذلك تعبر عن القضية « الانسان حيوان عاقل » معادلة تقرر أن وبذلك تعبر ع القضية « الانسان حيوان عاقل » معادلة تقرر أن

ومعرفة المركبات لا يتم إلا بتحليلها إلى أجزائها البسيطة المكونة لها بحيث أننا لو أطلقنا على تركيب ما الرمز أب جه ، فإننا إذا حللنا ذلك المركب الى عناصره الأولية وعرفنا الأفكار البسيطة التى تشير اليها الرموز أ ، ب ، جه ، لاستطعنا أن نتوصل الى معرفة هذا المركب .

هذا من ناحية تحليل الأفكار إلى بسائطها والتعبير عن تلك البسائط بالرمور،

Sew; R. L: Leibniz ch p 219. (1)

أما ما يسميه «بفن التركيب» Art de combinatoire فهو منهج جديد يكمل النهج التحليلي الأول وعن طريقه نستطيع أن نتوصل الى الاختراعات والاكتشافات هذا المنهج تقوم فكرته الأساسية على ذكر كل التأليفات أو التركيبات الممكنة لأى فكرة بسيطة بحيث يتكون عن ذلك قائمة من الأفكار البسيطة نتوصل إليها عن طريق التأليف والتركيب وتكون متضمنة لكل ما يمكن أن يوجد في المعالم من أشياء . فلو عبرنا عن البسائط بالحروف الأبجدية مثلا ثم ربطناها معا كل اثنين معا ، كل ثلاثة معا كل أربعة معا ، وهكذا فإننا نحصل على عدد من التأليفات أو التركيبات لنفرض أننا أخذنا الحروف أ ، ب ، ج ، د ، هد لنعبر بها عن محسة أفكار بسيطة فإننا نستطيع أن نحصل على التأليفات الاتية :

أپ جد هـ	أبجد أجدھ	أب ج أجدد أده	أب أجـ أد	î
	ب جد د هـ	ب جـ د پ د هـ	ب جـ ب د ب هـ	ب
		ج د هـ	جـ د جـ هـ	. ج
			د هـ	د هـ

فإذا أطلقنا بعد ذلك تسميات على تلك التأليفات كل حسب ما يحتويه من بسائط لكان من السهل علينا معرفة كل محمولات الشيء من مجرد معرفة اسم

هذا الشيء^(١) .

وقد ترتب على ذلك الهجاء العام أو « فن التركيب » أن توصل ليبسر إلى أفكار رئيسية أهمها :

1 - من الممكن إرجاع جميع التصورات الى تصورات بسيطة بعملية تشبه نلك التى نصل بواسطتها الى المعاملات الأولى للأعداد . ومعنى هذا أننا إذا كنا ق الرياضة نصل بواسطة التحليل الى المعاملات الأولى للأعداد مثلا ، فإننا نستطيع أيضا أن نرد تصوراتنا بالتحليل الى التصورات الأولى البسيطة التى لا يمكن ردها الى أبسط منها .

٢ - يمكن تأليف كل التصورات المركبة إذا ما رتبنا البسائط ، وهذه خاصية تتعلق بالتركيب فبعد أن حللنا التصورات الى بسائطها ، يمكن ــ إذا مارتبناها.
 على نحو دقيق ــ اعادة تركيبها . ومن ثم نحصل على التصورات المركبة .

 ٣ -- لا يوجد إلا عدد قليل من الأفكار البسيطة ولكن الكثرة تتولد عنها بفضل فن التركيب .

 ٤ - يجب الرمز الى الأفكار البسيطة برموز بسيطة ، وإلى الأفكار المركمة برموز مركبة ، فالرمز المركب سيكون تعريفا للتصور المركب .

التفكير يتكون من إماطة اللثام عن كل العلاقات الموجودة بير البسائط(۱).

fbld : p. 211. (\)

Ibid : P. 213. (Y)

ثانيا: القضايا الضرورية والقضايا الذاتية:

وعلى هذا النحو يكون ليبنتز قد استخدم الرموز بدلا من المادة الكثيفة والحساب بدلا من القياس. هذا ولقد تعرض ديكارت أيضا كما رأينا الى الهجاء العام أو اللغة العامة .وكانت أفكاره في هذا الصدد وفي المنطق سائدة في عصره بشكل لا نظير له . ومع أن ليبنتز يتفق مع ديكارت في ضرورة إيجاد تلك اللغة العامة التي تنطبق على سائر المعارف والعلوم إلا أنه نقد ديكارت.من بعض الوجوه أهما :

١ – يذهب ديكارت الى تقسيم الموضوع أو مشكلة البحث الى عدد من القضايا البسيطة ثم الى عدد من القضايا الأبسط من هذه الأخيرة ، وهذا أمر منطقى وتحليل وسليم ، ولكن ديكارت لم يميز بين القضايا الهامة والقضايا الأقل أهمية أى أنه لم يميز بلغة ليبنتز بين القضايا الضرورية والقضايا العرضية .

٢ - إن ديكارت لم يطلعنا صراحة على الحد الذي يتوقف عنده التحليل حقيقة قد يقول ديكارت إننا نتوقف إذا توصلنا الى طبائع بسيطة لا يمكن أن تنحل الى أبسط منها . ولكن ما يدرينا إذا كانت تلك الطبائع البسيطة ذاتها محتاجة أو غير محتاجة الى البرهنة عليها أو حتى الى تحليلها الى طبائع أكثر بساطة .

وقد تبين لليبنتز من نقده هذا لمنطق ديكارت والديكارتيين الى أنه يجب التمييز بوضوح بين نوعين من القضايا وهما:

أ _ القضايا الضرورية ب _ القضايا العرضية .

والقضية الضرورية هي التي نقيضها مستحيل وأساسها مبدأ عدم التناقض . أما القضية العرضية فهي التي يكون نقيضها ممكن وأساسها مبدأ السبب الكافي . أما ديكارت فقد اعتمد في فلسفته ومنطقه على مبدأ عدم التناقض وحده ، لذلك كان اهتامه منصبا على القضايا الضرورية وحدها دون العرضية . حقا لقد استخدم فى بناء مذهبه التحليلي مبدأ عدم التناقض وأشار الى مبدأ السبب الكافى عندما تناول فكرة السبب ، إذ أنه حينا أراد الانتقال من الأنا الى الله الله الحقيقة الخارجية الموضوعية اضطر الى البحث عن مبدأ يؤكد أن هناك سببا فعالا لكل شيء . إلا أنه بينا يتخذ ديكارت هذا المبدأ أساسا لبراهينه على وجود الله ووجود العالم الخارجي نجد ليبنتز يستخدمه على أنه مبدأ منطقى مستقل .(١) .

كما أننا نجد ليبنتز فوق هذا وذاك يهتم بهذا المبدأ اهتماما كبيرا واستخدمه فى تحليل القضايا الرياضية والطبيعية والفيزيقية ، اذ يقول فى مبادىء الطبيعة والعناية «وحتى الآن تكلمنا عن الطبيعيات فقط ، والآن يجب أن ننتقل إلى ما بعد الطبيعة بالمبدأ العظيم ... الذى يجعلنا نقرر بأن لا شيء يأخذ مكانه بدون سبب كاف »(٢) كما يقول ليبنتز فى خطاب الى كلارك عام ١٧١٥ « إن هذا المبدأ لى السبب الكافى ــ يمكنه إثبات كل ما يتعلق باللاهوت والميتافيزيقا والفيزيقا »(١) .

واذا فلقد اهتم ليبنتز بكل من مبدأى عدم التناقض والسبب الكافى. ولم يكتفى بمبدأ منهما دون الاخر. وقد دفعه أخذه بهذين المبدأين معا إلى التمييز بين القضايا الضرورية وهى تعتمد على المبدأ الأول وبين القضايا العرضية وهى تعتمد على المبدأ الثانى.

Latta; R: The Monadology and other philoso hical writings p. 163. (1)

Leibuitz : Principe de la nature et de la grace, para 7, (Y)

Morris; M: The philosophical writings of Leibniz p. 67. (*)

ثانيا: القضية التحليلية عند لينتز:

يرى ليبنتز أن الجوهر أى الموناد هو الموضوع بما يتضمنه من محمولات أى أن فكرة الموضوع تتضمن كل ما يدخل فيها من محمولات سواء أكان ضروريا أو عرضيا ماضيا أو حاضرا أو مستقبلا ، « إذ أن اعتبارنا للفكرة التي لدينا عن أى قضية صادقة ، يظهر بوضوح أن موضوعها يحتوى على كل محمولاته الماضية والحاضرة والمستقبلة »(1).

واذا فالقضية ذات الموضوع والمحمول هي عند ليبنتز الوحدة الأولية أو القضية التحليلية التي تقوم وتتشكل وتتركب عليها كل أنواع المعرفة .

وعلى ذلك فقد اتفق ليبنتز مع أرسطو وديكارت في الاهتام بالقضية التحليلية واعتبارها الدعامة الحقيقية للمعرفة اليقينية أو الأساس الأولى الذي تقوم عليه كل معارفنا الحقة . تلك القضية التحليلية التي موضوعها يتضمن محمولاته فنحن إذا حللنا هذا الموضوع تحليلا دقيقا وكاملا لتوصلنا الى معرفة واضحة ومتميزة بما يخصمه أو يتعلق به من صفات أو محمولات سواء أكانت هذه القضية التي نحلل موضوعها متصلة بحقائق ضرورية أو عرضية .

ويتضح مما سبق أن ليبنتز إنما اتخذ لنفسه موقفا وسطا يجمع فيه ديكارت إلى أرسطو . فهو يتفق مع ديكارت في تحمسه للمنهج الرياضي وإمكانية تطبيقه على جميع دوائر المعرفة والعلوم ، ولكنه اختلف معه في الاهتام بالحقائق العرضية التي تدور حول مبدأ السبب الكافي ، تلك الحقائق الضرورية التي لم يهتم بها ديكارت والتي اعتبرها غير ذات أهمية بالنسبة الى الحقائق الضرورية التي تعتمد على مبدأ عدم التناقض ، كما أن ليبنتز يتفق مع أرسطو في اعتبار أن القضية ذات الموضوع والمحمول هي الوحدة الأولية أو الأساس الأولى لكل معرفة ، ولكنه اختلف معه في ضرورة أن يكون موضوع هذه القضية جزئيا الأمر الذي لانجده

Ibid: p. 67. (t)

في قضايا أرسطو الحملية.

وخلاصة القول أن ليبنتز انتهى الى ضرورة تصور القضية التى موضوعها يتضمن محمولاته ، تصورا أدق من التصور الارسطى ، كما رأى ضرورة الاهتمام بالاستدلال الرياضى الذى يساعدنا على تحليل وتركيب أفكارنا ، كما أرتأى أخيرا أن التحليل يجب أن يشمل الحقائق الضرورية والعرضية على السواء أى يجب أن يعتمد على مبدأى عدم التناقض والسبب الكافى .

والواقع أن هذين المبدأين مرتبطان كا يتضح من أقوال ليبنتز نفسها ، فهو يذهب في المونادولوجيه الى أن مملكة العناية ترتبط بمملكة الطبيعة ، الأولى تخضع لمبدأ عدم التناقض والثانية تخضع لمبدأ السبب الكافى ، الأولى يسميها ليبنتز بمملكة العلل الغائية والثانية يسميها بمملكة العلل الفاعلية . بمعنى آخر أن هذين المبدأين يرتبطان في مبدأ واحد هو مبدأ الذاتية يقول ليبنتز « ويُجب أن نلاحظ هنا توافقا آخر بين المملكة الفيزيقية للطبيعة والمملكة الأخلاقية للعناية ، أي بين الله باعتباره معماريا لآلة العالم والله باعتباره امبراطورا للمدينة الالهية للنفوس الناطقة »(۱) .

نقد رسل لليبنتز:

لعل أهم نقد وجمه الى ليبنتز وخصوصا فى الناحية المنطقية لفلسفته هو النقد الذى أتى به رسل فى كتابه « التفسير النقدى لفلسفة ليبنتز » . وقبل أن نعرض لآراء رسل ولنقده لليبنتز نود أن نشير الى أن رسل ينظر الى ليبنتز من زاوية منطقية بحته ولا ينظر اليه كميتافيزيقى .

لقد لخص رسل نقـده في أسئلة ثلاث هي :

١ - هـل تخضع كل القضايا لصورة الموضوع ــ المحمول .

Leibnitz; La Monadologie, para 87. (1)

٢ - هل توجد قضایا تعلیلیة ؟ واذا وجدت فهل هی أساسیة وضروریة ؟
 ٣ - کیف یمیز لیبنتز بین القضایا الضروریة والعرضیة ؟^(۱)

وبالنسبة للسؤال الأول فلقد ذهب رسل الى أنه من الممكن أن نثبت وجود قضايا لا تخضع لصورة الموضوع ب المحمول . وأمثلة تلك القضايا ، القضايا التي تعبر عن العلاقات الختلفة كعلاقة الوضع المكانى وعلاقة أكبر من وأصغر من وعلاقة الكل والجزء والقضايا التي تعبر عن العدد كقولنا « هناك خمسة فلاسفة » فكل هذه القضايا وأمثلتها لا تخضع أو تقع تحت صورة الموضوع بالحمول .

والواقع أن ليبتز لم يغفل عن مثل تلك القضايا بل حاول جاهدا اخضاعها لعبورة الموضوع بالمحمول وقد اضطر لكى يدافع عن نظريته هذه الى القول بأن القضية التى لا موضوع لها ولا محمول لا تكون قضية على الاطلاق ولا يكون لها معنى البتة ولكنه بقوله هذا وقع فى إشكال كبير إذ أن القضايا التى تعبر عن العدد والعلاقات بوهى التى لا تخضع لصورة الموضوع بالمحمول من جهة ، كما أنها عنده ليست قضايا ولا معنى لها من جهة أخرى بنقول إن هذه القضايا موجودة فعلا وتعبر عن علاقات عددية وغير عددية بين المونادات ، ومن المفروض أن يدركها الله ادراكا صحيحا الأمر الذي يضعنا أمام احتالين :

الأول : يجعلنا نذهب الى القول بأن الله يعتقد فى صدق ما لا معنى له . والثانى : يجعلنا نقرر بأن أمثال هذه القضايا صادقة ــ وهذا الاحتمال الأخير يعنى بأنه توجد قضايا صادقة لا تخضع لصورة الموضوع ــ المحمول .

أما بصدد السؤال الثانى : هل توجد قضايا تحليلية وإذا وجدت فهل هى أساسية وضرورية ؟ فيرى رسل فى الطبعة الأولى لكتابه « التفسير النقدى لفلسفة لينتز _ بأن ليبنتز كان مخطا حينا اعتبر كل قضايا الحساب والهندسة قضايا

Russell; B: Acritical history of the philosophy of Leibnitz p. 11. (1)

خليلية . أما القضايا التي تعبر عن الوجود ما عدا تلك الخاصة بوجود الله فهي قضايا تركيبية ، إذ قد رأى رسل في طبعته الأولى من كتابه هذا ، أن كل الأمثلة التي ذكرها ليبنتز على أنها تحليلية خاطئة لأن بعضها غير تحليلي مثل كقصايا الحساب والهندسة وبعضها تحصيل حاصل وبهذا فهي ليست قضايا على الاطلاق .

فبالنسبة للقضية ٣ = ٢ + ١ التي اعتبرها ليبنتز تحليلية كغيرها من قضايا الحساب فإنها في الواقع قضية تركيبية لا تحليلية لأن هذه القضية تعتمد على أن الفكرة البسيطة هي التي لا تؤدى الى التناقض ، كذلك الأمر فيما يتعلق بقضايا الهندسة فهي تركيبية لا تحليلية كا أرتأى ليبنتز .

وبهذا ينتهى رسل فى طبعته الأولى من كتابه « التفسير النقدى لفلسفة ليبنتز » الى خطأ نظرية ليبنتز ، إذ أن القضايا التحليلية كقولنا إن المثلث المتساوى الاضلاع مثلث ليست تحليلية كلها بل هى نتاج منطقى للقضايا التركيبية التى تؤكد أن مكونات الموضوع من الممكن أن توجد معا .(1) .

ولكن رسل عاد وعدل عن رأيه هذا في الطبعة الثانية من هذا الكتاب معتدرا بأنه لم يكن يعرف الا القليل عن المنطق الهاضي وعن نظرية جورج كانتور في الاعداد اللامتناهية . أما الآن بعد اطلاع رسل على تلك الابحاث فلقد أصبح ضروريا أن يقوم هو نفسه بتقرير خطعه فيما يتعلق بقوله بأن قضايا الرياضة البحته تركيبية (٢) ويكون رسل هو الذي قام بالرد على نقده الذي اعترض به على ليبنتز في وجود القضايا التحليلية .

أما فيما يتعلق بالسؤال الثالث والأخير وهو «كيف يميز ليبتتز بين القضايا الضرورية تختلف عن العرضية كما الضرورية تختلف عن العرضية كما

Ibid: p. 21-22, (1)

Ibid : p viji. (1)

يختلف اللامتناهي عن المتناهي . فالقضية الضرورية أزلية الصدق « بمعني أن صدقها لا يتوقف على زمان معين أو مكان معين أى لا يرتبط صدقها بالواقع »(1) أما القضية العرضية فهي تلك التي تشير الى وجود فعلى محدد بزمان بعكس القضية الضرورية التي لا تشير الى مثل هذا الوجود الفعلى ، وإنما تشير الى ضرورة عقلية ، بمعنى آخر القضية الضرورية هي تلك القضية التي لا يكون محمولها دالا على وجود فعلى محدد بزمان بينا القضية العرضية هي القضية التي يكون محمولها دالا على وجود فعلى محدد بزمان .

والقضية الواحدة التى تنسب محمولا معينا الى موضوعها الفردى فى لحظة معينة هى قضية تحليلية ، لأن ذلك المحمول إنما يكون عندئذ مستدلا عليه من طبيعة الموضوع ، الا أن اجتاع سلسلة قضايا (وهى هنا تشير الى أزمنة مختلفة) حول شخص واحد لا تشير بتاتا الى أية ضرورة . وعلى ذلك فإن مجموعة المحمولات التى تنسب الى موضوع معين بعينه وإن يكن كل منها ضرورى الصدق ... لأنه تحليلي ... فى لحظته التى يقع فيها ، إلا أن علاقة المحمول فيها المحمولات إنما تكون علاقة عرضية .

إن ليبنتز يميز هنا بين ما هو ضرورى الصدق وبين ما هو عرضى الصدق ، فالأول هو الارتباط الذى لا يشير الى وجود فعلى فى لحظة معينة ويعتمد على مبدأ عدم التناقض ، والثانى هو ما يتضمن مثل ذلك الوجود الفعلى ويعتمد على مبدأ السبب الكافى . الأول يكون موضوعه فكرة أو جوهر أو حالة . والثانى يكون الموضوع فيه فردا واقعا فى لحظة . وهنا يعترض رسل قائلا « إذا لم يكن الموضوع فيه فردا واقعا فى لحظة . وهنا يعترض رسل قائلا « إذا لم يكن صدق القضايا العرضية ضروريا فما الذى يقضى بوجود مثل هذه القضايا ما دام قد كان يمكن أن يقوم ما هو بديل لها »(١) .

وهنا يجيب ليبنتز « بمبدأ السبب الكافى ، فيقول إنه كان لا بد أن يكون لدى الله سببا كافيا فى جعل هذا الممكن المعين الذي تنشأ عنه القضايا العرضية هم

Ibid: p. 25-26. (1)

Ibid: p. 27-30. (Y)

وحده الأمر الواقع فعلا دون غيره من الممكنات .

إلا أن رسل يعود ويقرر أنه طبقا لمذهب ليبنتز نفسه لا بد وأن تكون علاقة المحمول بموضوعه صادقة أيا ما كان ذلك الموضوع ، لأننا افترضنا أن لذلك الموضوع طبيعة معينة ولا بد وأن يتولد عنها هذا المحمول . وما العرضية إلا ذلك الموضوع الموجود وجودا فعليا الذي يمكن ألا يكون موجودا »(١)

و . . فقد انتهى رسل فى طبعته الثانية من كتابه السابق الذكر إلى وجود القضايا التحليلية وخضوعها لصورة الموضوع والمحمول ، بعد أن كان قد رفضها فى طبعته الأولى . ولكنه بقى على رأيه الخاص بالتتمييز بين القضايا الضرورية والعرضية فذهب الى أن هذا التمييز إنما هو تمييز غير دقيق وغير حاسم . والواقع أن رسل لم يتنبه الى ارتباط مبدأى عدم التناقض والسبب الكافى ، وإلى سبق التوافق بينهما الأمر الذى يجعلنا نقرر أن هذه القضايا وتلك إنما تعود فى النهاية الى مبدأ الذاتية .

لقد قلنا أن رسل يتناول ليبنتز كمنطقى لا كميتافيزيقى فالموناد اللبنتزى عند رسل ما هو الا أساس منطقى نضعه كموضوع فى القضية ، ومبدأ السبب الكافى الذى قال به ليبنتز هو عند رسل مبدأ منطقى ليس إلا تماما كمبدأ عدم التناقض وهكذا ، ولذلك كان نقده لليبنتز منصب عليه لا كفيلسوف وميتافيزيقى وإنما كمنطقى . ولهذا اعتقد بيير يوترو أن رسل لم يوفق فى نقده لليبنتز للأسباب الآتية :

(۱) لم يوفق رسل فى فهم دور مبدأ السبب الكافى فهما صحيحا ومنزنا ، فلقد امناز هذا المبدأ بخاصية مينافيزيقية لا منطقية وحسب كا ارتأى رسل ، وكا خبده متحققا فى مبدأ عدم التناقض . والسبب الكافى جعل ليبنتز يعتقد أننا نستطيع تحليل العرضيات ، ولكن تحليلنا هذا سيكون لا متناهيا ، أما رسل فقد مناهيا ، أما رسل فقد النستطيع تحليل العرضيات ، ولكن تحليلنا هذا سيكون لا متناهيا ، أما رسل فقد

فهم هذا على نحوه الخاطىء إذ ذهب الى أن ليبنتز اعتبر التركيب خاصية للعرضيات.

(٢) وبالنسبة لفكرة الموناد فإن تفسير رسل لا يتفق مع فكره ليبنتز فقد احتاج ليبنتز لفكرة الموناد ليفسر بها كيف يمكن التوفيق بين الكثرة والوحدة لا على أنه موضوع منطقى فحسب يتضمن محمولاته ، فالموضوع كما تصوره ليبنتز ليس إلا كائنا Entité ميتافيزيقيا قبل أى شيء .

(٣) الوقائع الرياضية عند ليبنتز ذات دلالات وجودية Extralogique أو أنها خارجة عن المنطق لأنها تعبر عن علاقات بين الجواهر الحقيقة أو بين ما فى نفسى من أفكار فطرية . هكذا كان رسل مخطئا عندما ذهب الى إعتبار الحقائق الرياضية عند ليبنتز ذات وجود منطقى وحسب .

(٤) لم يدرك رسل أن ليبنتز لا يوافق على جعل الأفكار الرياضية الأولية من مسلمات وبديهيات ومصادرات ناتجة كلها عن مبدأ عدم التناقض وإنما هي نتيجة للتفسيرات الميتافيزيقية ، ونظرية العقل الالهي ، التي تعتمد على التحليل والحدس . إذ بينا التحليل يمكننا من التأكد من أن العناصر البسيطة للأفكار المركبة ليست متناقضة فيما بينها يرينا الحدس ما إذا كان ارتباط الافكار البسيطة في فكرة مركبة هو ارتباط متاسك وسلم أم لا .

وإذن فليبنز على ما يقول بيير بوترو لا يستخرج كل الرياضة من مبدأ عدم التناقض ، ما دام قد اعتبر الحقائق الرياضية حقائق حدسية تجدها بشكل تحليل ، على شريطة أن نقوم بعملية تحليل الأفكار المركبة أولا ، وكل ما يمكن أن نأخذه على ليبنتز هو حصره كلمة تحليل في أضيق حدودها ... والأجدر أن نتفق مع رسل في نقطة واحدة هي دعوته الى ضرورة النظر إلى التحليل نظرة أوسع من نظرة ليبنتز »(١).

Pierre Boutroux : Budéd critiqe sur la philosophie de Leibnitz-Revue de Metaphesique (1) et Morale 1901. PP. 329-333.

وخملاصة ذلك النقد الذي وجهه بوترو إلى رسل إنما يقوم في أساسه على نظره الى ليبنتز على أنه منطقى وحسب ومحاسبته على هذا الأساس وحده والتغاضي عن نظراته وأفكاره الميتافيزيقية . كذلك نجد اتجاه روث ليدياسو مضادا لاتجاه رسل الأمر الذي يجعلها تعارض تفسيره لفلسفة ليبنتز فهي تعلن في كتابها عن ليبنتز « أن تفسير مذهب ليبنتز على أنه منطقى أكثر منه ميتافيزيقي ليس الا تفسيرا من جانب واحد لا يرضي ليبنتز نفسه . حقا إن هناك توازيا بين نظرياته المنطقية والميتافيزيقية . ولكن هذا لا يسمح لنا بأن نعتبر مجموعة واحدة من النظريات على أنها النظريات التي أرادها ليبنتز فعلا ونترك الأخرى ، وإنما الأجدر بنا أن نفحصها لنرى ما بينها من علاقات . وقد يجوز لنا أن ندعى بأننا مهتمون بمنطق ليبنتز أكثر من اهتامنا بميتافيزيقاه ، ولكن يجب _ ف هذه الحالة _ ألا نعتبر ما نتوصل اليه من نتائج كأنه المعبر -حقيقة عما أراده ليبنتز خاصة وأن ليبنتز نفسه أعلن في خطاب له الى أرنو أن الأسباب التي دفعته الى الاقتصار على ذكر أدلته المنطقية لزملائه الفلاسنفة فقط وجعلته يعلن مبادئه الميتافيزيقية للجمهور هي أنه توقع أن هؤلاء الفلاسفة قد يقتنعون بما يذكره من أدلة تعتمد على طبيعة القضية ، خاصة وأنه يعرف أن قليلا من الناس هم القادرون على تقبل الحقائق المجردة وقد لا يجد غير أرنو ممن يستطيعون تصور قوة هذه الأدلة »(١) .

ثم تناولت روث ليدياسو أهم القضايا المنطقية محاولة النظر اليها من وجهة نظر ميتافيزيقية بحتة . فالقضية التي موضوعها يتضمن محمولاته هي أنسب القضايا التي تعبر عن الفكرة الميتافيزيقية الخالصة « الموناد لا نوافذ له » وقول ليبنتز بأن كل قضية صادقة يتضمن موضوعها محمولاته وأن كل قضية يتضمن موضوعها محمولاته لا بد وأن تكون صادقة ، إنما هي عنده قضية تحليلية تعتمد على ما تقول روث سو على أساس ميتافيزيقي نجده في نظرية ليبنتز الميتافيزيقية التي تقرر بأن الموناد هو الوحدة التي تحتوى في ذاتها على كل حالاتها وعلى مبدأ تغيراتها ، وأن معرفتنا بتاريخ هذا الموناد إنما ترجع الى الكشف عن كل حالاته

Saw; R. L : Leibniz PP. 303-204. (1)

تبعا لمبدئه الخاص به والذي ينظم كل تغيراته »(`` .

وعلى هذا النحو تنتهى روث ليد ياسو الى عكس ما انتهى اليه رسل اذ أنها حاولت رد النظريات المنطقية الخاصة بالقضية التى يتضمن موضوعها محمولاته الى أسس ميتافيزيقية تتصل بالموناد الذى لا نوافذ له والذى يحتوى فى ذاته على كل حالاته وتغيراته .

واذا حللنا إنقد رسل لليبنتز ، متجاوزين عن رأى بيير بوترو وروث ليدياسو ، فإننا سننتهى الى أن الموناد عند ليبنتز هو أساس منطقه . باعتبار أن الموناد هو القضية التي يحوى موضوعها سائر محمولاته . وما تحليل ليبنتز في حقيقته الا تحليل يحاول الوصول الى هذه القضية المحتوية على محمولاتها في ذاتها أعنى إلى الموتاد .

وفى الموناد تلتقى القضايا الضرورية بالقضايا العرضية ، وفيه أيضا يتحد مبدأ عدم التناقض بمبدأ السبب الكافى . وهذا هو مالم يفهمه رسل ، لأنه تناول بناء ليبنتز من ناحية منطقية صرفة كما قال بيير بوترو وروث ليدياسو .

ومن جهة ثانية ، فإننا إذا نظرناإلى رأى إبيير بوترو وروث ليدياسو ، ذلك الرأى الذى يحاول تفسير بناء ليبنتز كله من زاوية ميتافيزيقية وحسب ، فإننا نجد طبقا لهذا الرأى أن الموناد كميتافيزيقا يتبلغ الموناد كمنطق باعتبار أن الموناد معلق على ذاته ولا نوافذ له ، وهذه ينتج عنها : أن الموناد هو الموضوع بمحمولاته أو هو القضية الأولية البسيطة . وباعتبار أن الموناد يحوى فى داخله على مبدأ تغيره وعلى سائر حالاته ، وهذه تشير الى استقلاليته وإلى اعتباره وحدة مستقلة حاوية على متضمناتها أو محمولاتها أو مبادئها .

وسواء أسلمنا بهذا التفسير أو ذاك ، فإنه يبقى لدينا الحقيقة الواضحة التالية ، وهمى أن الموناد أساس المنطق ، وأن المنطق هنا ما هو الا منطق الموناد.

Ibid : P. 204. (\)

رابعسا

المسوناد والفيزيقسا

الموناد والفسيزيقا

الموناد جوهر بسيط يدخل فى تكوين المركبات. هذه هى القضية الأولى عند ليبنتز ، أما القضية الثانية عنده فهى أن الموناد هو القضية بما تتضمنه من محمولات ، ومعنى هذا أن الموناد هو أساس المنطق . أما القضية الثالثة المتعقلة بالموناد ، وهى التى سنتناولها فى هذا الفصل فهى أن الموناد هو أساس الفيزيقا وأساس العالم الذى نحياه . فما العالم الا مجموعة من المونادات مختلفة الطوائف .

ويما أن الفيزيقا الليبنتزية ترتبط _ إن قبولا أو رفضا _ بالنظريتين الذرية والديكارتية ، لذا فسنعرض هنا للنظرية الذرية كا وضعها الذريون : لوقيبوس وديموقريطس وأبيقور . ثم نعرض بعد هذا لنظرية ديكارت بخصوص العالم ، تلك النظرية التي قبل منها ليبنتز بعض النواحي ورفض بعض النواحي الأنحرى .

ليبتز بين النظريتين الذرية والديكارتية :

أ _ النظرية الذرية:

لقد قدم لوقيبوس إرهاصات النظرية الذرية ، تلك الارهاصات التي مكنت ديموقريطس من وضع النظرية وضعها النهائي .ولكن كان! لأبيقور مع ذلك الفضل في تطوير النظرية وإن كان يمكن القول أن ما طوره لم يكن في صلب النظرية وإنما كان متعلقا ببعض التفاصيل ، مثل إضافة فكرة الثقل الى الذرات ، تلك الفكرة التي لم يكن ديموقريطس في حاجة اليها ، وذلك لأن حركة الذرات هي عند ديموقريطس حركة منطلقة في كل اتجاه . أما أبيقور فاستفادته من التطور اللاحق

للفلسفة وللعلم ، ذلك التطور الذى انتهى الى أن هناك مركزا للأرض تسقط فيه الأجسام أو الذرات ـــ أقول باستفادته من ذلك اضطر أن يدخل صفة الثقل الى الذرات لكى يفسر علة سقوطها تجاه مركز الارض .

ولكن كانت النظرية عند ديموقريطس كاملة ، ونحن هنا لن نتبع هذه النظرية في تفصيلاتها الفرعية ، إذ أن ما يهمنا هنا هو تصور الذريين للعالم المكون من أعداد لا متناهية من الذرات تتحرك في خلاء لا محدود .

تناول ديموقريطس الخيط الرئيسي للنظرية الذرية من لوقيبوس ، بدون أى تغيير جوهرى ، ولكن هذه النظرية تحولت مرة واحدة لكى تصبح أكثر منهجية ، وأكثر تحديدا ولبعض الاعتبارات أكثر إتقانا ، ويقع في لباب النظرية الذرية نفس الحل للمشكلة القديمة عن « الوجود النهائي » . أى ذلك التصور للجزئيات اللامتناهية وغير المنقسمة في الخلاء اللامتناهي . ولقد اعتقد ديموقريطس — فيما يقول أرسطو مستخدما عبارات ديموقريطس — « بأن طبيعة الاشياء الأبدية هي موجودات صغيرة ، غير محدودة عددا ، وبالاضافة الى هذه افترض المكان على أنه لا متناهي في الامتداد، » وهذه العبارة رغم أنها توافق بالضبط رأى لوقيبوس ، فإنها أكثر العبارات التي تنتمي اليه وضوحا . ومن ثم تصبح الاصطلاحات التي طبقها ديموقريطس واضحة على الأساسين اللوقيبي والديمقريطي .

ولقد وافق ديموقريطس لوقيبوس فى اصطلاحاته وكلامه عن الجزئيات النهائية على أنها « ذرات » حتى عن « الأجسام المؤلفة » وعن المكان على أنه يشبه الخلاء . ولكن ديموقريطس أضاف الى هذه المصطلحات اسم « اللا محدود » للمكان كما أضاف ــ إذا وثقنا فى بلوتارك ــ « الأشكال » للذرات ، وهو اسم متوافق تماما مع الجزء الهام الذى يلعبه شكل الذرات فى مذهبه . وأكثر أهمية ظاهرة عند ديموقريطس هى اتجاهه نحو المشكلة القديمة عن المكان الفارغ ، تلك المشكلة التي حلها لوقيبوس بمهارة .

ولم يقبل ديموقريطس _ متنبعاً خطوات استاذه _ الجسم على أنه الوجود التام الوحيد ، ولكنه أكد اعتقاده في مصطلحاته ، فكان يتحدث عادة عن الذرات على أنها « أشياء حقيقية » كما وصف الخلاء لا على أنه « غير حقيقي » كما فعل لوقيبوس ولكن على أنه « لا شيء » يقابل الاصطلاح الذي اخترعه ببساطة وهو « الشيء » الذي يصف به الذرة ، ومن ثم يأتي دفاع لوقيبوس الشهير عن وجود الخلاء ضد الرأى الايل عند ديموقريطس على شكل أن « الشيء لا يوجد بعد ذلك أكثر من اللاشيء » . ويدو أن أرسطو قد اقترح أساسا آخر ، لو انتمى حقيقة إلى ديموقريطس فإنه سيوضح بأكبر درجة تصور الخلاء . لقد اكتفى لوقيبوس بالحديث عن الخلاء . واكتفى الإيليون بإنكار وجوده على الاطلاق واعتبروه « غير حقيقي » و « غير موجود » ، أما ديموقريطس فباستطاعته التمييز بين السلبيتين اليونانيتين الاثنتين — كما يرى أرسطو — أطلق فباستطاعته التمييز بين السلبيتين اليونانيتين الاثنتين — كما يرى أرسطو — أطلق فباستطاع ديموقريطس على الخلاء « اللاشيء » أو « اللاحقيقي » . وبذلك استطاع ديموقريطس على الخلاء ، وأن يؤكد بجرأة فائقة هو ولوقيبوس أن وجوده يأتي من اللاوجود المطلق ، ومن ثم استطاع أن يتخلص من اعتراض معارضيه بالعبارات والخجج .

ولقد أضاف ديموقريطس الى النظرية الذرية ثلاثة مبادىء هى : _ أن لا شيء يخلق مما لا وجود له أو لا شيء يخطم فيما لا وجود له . وهذا المبدأ يرتبط بالمبدأ الحديث عن بقاء المادة .

ويرتبط هذا المبدأ الأساسي بقوة بمبدأين آخرين ، أقل أساسية منه ، ويمكن جمعهما معا في إشارة مثيرة وهي : أن ديموقريطس سلم بأن العالم « لا متناهي » ، لأنه لم يخلق بأية وسيلة بواسطة أي واحد أو أي شيء . وأبعد من ذلك وصف ديموقريطس العالم بأنه غير متغير ، وبوجه عام وصف ماذا يكون عليه هذا العالم ككل بوضوح . إن علل الأشياء التي تأتى الآن الى الوجود ... يقول ديموقريطس ــ ليس لها بداية ، ولكن من زمن لا متناهي سحيق ، عينت سلفا كل الأشياء الكائنة والتي تكون والتي سوف تأتى . و « لاتناه » العالم ليس

هنا كما هو الحال عند لوقيبوس ، وكما هو الحال عند ديموقريطس فى مواضع أخرى لا تناه فراغى ، ولكنه تناه فى الزمان والأبدية . ولقد رأينا تماما وبوضوح من مناقشة مليسوس أن اللاتناهى متضمن فى هذه المناقشة ، فاذا أمكن خلق لا شيء من لا شيء ، فإن العالم لا يمكن إذن أن يخلق . ويجب أن يكون حاصلا على الوجود فى كل وقت . وهنا وللمرة الثانية يقبل ديموقريطس ، ومن ورائه النسق الذرى ، الفكرة الالمية عن أبدية العالم . كما يقبل ديموقريطس عن طريق ما يتضمنه العالم من الأجزاء التى تؤلفه « علل الاشياء » والذرة ، والحلاء آخذة مكانها جنبا الى جنب مع فكرة لا تناهى العالم فى الامتداد ، مثل اللاتحدد الفراغى . ومن ثم فإن العالم يبقى زمنيا بدون بداية وبدون نهاية .

وبالارتباط المؤيق بفكرة الابدية ، تقفز إلى ذهننا القضية التى تؤكد تفوق أو سيادة « الضرورة » وهى : «بالضرورة تعين سلفا كل الأشياء الكائنة ، والتى تكون والتى سبوف تأتى » . لقد كان السؤال فى نظريات الفلاسفة الأولين بل فى نظرية لوقيبوس نفسه عن العلة الفاعلية من ناحية ارتباطها فقط بمشكلة الحركة ، وأكدت الضرورة هنا كمبدأ أساسى لطبيعة العالم حتمية كاملة وغير مترددة . إن التغير أمر هام ويميز . ولكن يبدو أننا نستطيع أن نرى لوقيبوس وهو يؤكد بطريقة مترددة ، أن « الضرورة » هى العلة المحركة ، ولوقيبوس بتأكيده هذا إنما كان ينوى لا أن يقدم قوة خارجية غامضة يفسر بها ما يراه غير تابع لمبادئه الأساسية ، تماما كما كان يفعل المفكرون السابقون عليه ، وإنما لكى ترمز الى الفكرة المألوفة لدينا عن « القانون الطبيعي » وهو : أن المبدأ المسيطر النهائي هو إتباع كل شيء لقوانينه الحاصة بوجوده . وهذه الفكرة التي طبقها لوقيبوس ببعض التردد ليفسر بها المباكة الأصلية للذرات أكدها ديموقريطس بثقة وبقدر أوسع حتى أصبحت تطبق تطبيقاً كلياً : « فالضرورة » عنده تحكم كل الأشياء ، وبواسطتها عينت سافاً كل مجريات الأشياء من الأبدية الكلية . والتاريخ الكلي للعالم ليس إلا نتيجة حتمية لحطوة خطوة في تأليف العالم الأصلى والأبدى .

وريما أمكننا أن نفترض _ إذا ما قبلنا هذا التصور _ بأنه كان لدى

ديمة يطس اعتراضان رئيسيان من وجهة نظره : فلقد كان ديموقريطس يأمل أولا _ كما أخبرنا أرسطو نفسه _ في أن يبحث في الفكرة السائدة عن « الصدفة » وقد اعتبر ديموقريطس الصدفة كتصور فاسد وفضفاض من الناحية العقلية ، كما ذهب الى أن لها خطورة أخلاقية « ذلك أنهم يقولون بأن لا شيء يأتى من الصدفة ، ولكن توجد علة محددة لكل شيء » . ولقد رغب ديموقريطس أكثر من مرة في أن يتخلص أولا بالكلية من الغموض ، ومن القوى الخارجية الدينية وغيرها ، والتي كان يسلم بها الفلاسفة السابقون عليه والفلاسفة المشهورون المعاصرون له . إن العالم كما يتصوره ديموقريطس لا يحتاج الى تدخل امبادوقليس « بالمحبة والكراهية » ولا إلى تدخل انكساغوراس « بالعقل » لكي يأتي أو يستمر في الوجود ، إن العالم وجود طبيعي كلي ، وفعله آلي محض، ومحكوم بقانونه الخاص ، ولا شي أكثر . ولقد رغب ديموقريطس أيضا وبنفس القوة أن ينكر التراث الآتي اليه من التقليد الديني للفلسفة ، مثل فكرة « العلة الغائية » فالعالم لا يحكم بواسطة خطة ، كما أن ما يعتقده الناس بواسطة الدين من أن هناك غرضًا في خلق العالم أو في خلق أي جزء من أجزائه سواء أكان عضويا أو غير عضوى لا وجود له . إن الخلق هو النتيجة غير المخططة للعمليات الطبيعية الحتمية . وهكذا فإن الصبغة الدينية التي تعلقت بالفلسفة منذ ميلادها ، والتي تظهر نفسها الآن في اللاهوت غير المشهور ، والتي مازالت تأخذ أشكالا تحلق بها فوق الطبيعة هوجمت كلية من النظرية الذرية ، وبترك النظرية الذرية لهذه الصبغة الدينية أصبحت نسقا غير مقيد للفيزيقا الطبيعية .

ونتائج هذا القرارا هامة جدا هنا ، ذلك أنه فى دائرة التأمل الفيزيقى ، نجد أن هذه الدائرة تقدم لنا من الوهلة الاولى احتالا للتصور العلمى الدقيق للعالم ، ومن ثم يتم تدعيم هذه الدائرة باتساع النظرية الذرية كنسق .

ولقد جعل ديموقريطس الفكرة الذرية أكثر تحديدا بتحليله الدقيق لفكرة « الخلاء » كما أن تأكيد ديموقريطس لأبدية العالم ، وتأكيده أيضا للفكرة الأساسية للضرورة إنما كان تمحيصا مسبقا للأساس الميتافيزيقي ، ليس من أجل

النظريات الذرية فقط ولكن بالنسبة أيضا الى أى نظرية علمية عن العالم . وهذه هى فى الواقع الخاصية التى تظهر من خلال عمله . إن ديموقريطس لم يكن ذو عقل يكنه من تنسيق كل اهتاماته المختلفة وآرائه فى كل مترابط متصل ، ولكن نشاطاته الجانبية المتعددة ساقته الى ميادين غير معروفة بالنسبة الى لوقيبوس على وجه خاص . ونظرا للعالم الذى أوضحه ديموقريطس بوفرة فإنه كان مستعدا إلى أن يفكر خارج مقترحات النظرية الفيزيقية التى قبلها .

وكما أصر ديموقريطس بوجه عام على بقاء المادة أو دوامها كأساس للمتطلبات الفيزيقية ، فإنه يبدو أنه يؤكد لنا بإصرار بقاء الذرات المفردة أيضا . وهذا فى الحقيقة جزء من تعالم لوقيبوس الذى ناقش عدم قابلية الذرات للتحطيم ، وترجع عدم القابلية هذه أولا الى صلابتها التى تجعلها «غير قادرة لأن يؤثر فيها » ، وترجع ثانيا الى صغرها الذى يرجع الى الحقيقة القائلة بأنها « بدون أجزاء » .

ويتحدث ديموقريطس عن « وجودات لا متناهية عدداً ، غير منقسمة وغير متباينة « لا تؤثر ولا تتأثر » . والواقع أن نفى الايجابية تماما كالسلبية ... هو للوهلة الأولى أمر مفزع ، ولكنه يرتبط بعمق وفى الحقيقة بفكرة « التغير » ، فإذا كان يمكن أن يتغير الشيء ، فإنه يمكن أيضا أن يغير إشيئا آخر . ومثال ذلك هو أنه إذا أمكن للشيء أن يصبح ساخنا ، فإنه سيسخن أى شيء آخر ، يكون ف حالة اتصال به .

إن الفعل و « الانفعال » في الأشياء المركبة عند الذريين بمكنان ، بسبب وجود الخلاء ، الذي يمكن الذرات المركبة من تبديل أماكنها ، وتغيير مواضعها « فهي تؤثر وتتأثر عندما يحدث اتصالها » ولكن الذرات غير المنقسمة ذاتها التي لا تختلط بالخلاء لا يمكن أن تتغير أو يغير إحداها الاخرى . وعلى هذا الخط الفكرى ، فإن إضافة الفكرة الايجابية عن عدم مقدرة الذرات أن يؤثر فيها « إذ أن ما يؤثر وما يتأثر متشابهان ومتاثلان ، وهذا هو ما قاله ديموقريطس كا يقرر أرسطو . وكلا من هذين التصورين يدعمان فكرة اللاتغيرية أو الصلابة المطلقة للذرة » .

وبكل هذه الطرق، فسرت الفكرت اللوقيبية البسيطة عن صلابة الذرات، بتضمناتها الواسعة، وفي نفس الوقت دعمت تدعيما كبيرا. ولكن بالنسبة لبرهان لوقيبوس عن عدم تحطيم الذرات والذي أسس على حجمها، فإن موقف ديموقريطس هنا يختلف بشكل مثير. إن موقف لوقيبوس يستدعي إعتراضات متعددة، أهمها أن الحجم الصغير جدا ليس دليلا على عدم التحطيم، ولقد حاول لوقيبوس نفسه أن يحل هذا الاعتراض بقوله أنه يعنى بالصغر المفرط أن المذرات لا أجزاء لها، أي أنها غير قابلة لتقسيم أكثر، والتحطيم يعتبر تقسيما للشيء الى جزيئيات من المادة. ولكن هذا النقاش نفسه عرضة لاعتراض ومؤداه: « أن ما هو بدون أجزاء لا يكون له مقدار »، والذرة إذا كانت كا وصفها لوقيبوس، فلن يكون لها وجود فيزيقي حقيقي بالمرة. ونحن نستطيع أن وصفها لوقيبوس، فلن يكون لها وجود فيزيقي حقيقي بالمرة. ونحن نستطيع أن نقرر ما إذا كانت هذه الاعتراضات قد أثيرت بالفعل أم لا ، ولكن الأمر المؤكد هو أن مناقشة لوقيبوس عن الحجم نسبت اليه أصلا رغم أنه لم يستخدمها بطبيعة الحال .

وبتنازل ديموقريطس عن فكرة الصغر مرة واحدة على أنها الدليل على عدم التحطيم، بدى وكأنه يذهب الى الطرف الآخر . فلقد علمنا أنه قرر أن « بعض الذرات يكون كبيرا جدا » وثانيا أن الذرات ليست لا محدودة عددا فقط ولكن حجما أيضا » ، ولقد قرر أيضا أحد الثقاة أن ديموقريطس قال أنه « ربما يكون هناك ذرة كبيرة كبر العالم » . ولقد اعترض أبيقور على هذه الفكرة ذاهبا الى أنه في هذه الحالة يمكن أن تدرك بعض الذرات بواسطة الحواس ، ومى غاد ، بصورة معدلة ، لرأى لوقيبوس وهو أن الذرات صغيرة حداً و « بدول أجزاء » ويبدو أن ديموقريطس يعكس تصوراً للوقيبوس بدون تردد حيها تبين له أنه ليس مطلوبا ، وهذه الحرية في الواقع تبرهن على استقلال ديموقريطس عن استأده .

ومن الواضح أن ديموقريطس اعتمد على فكرة الصلابة في برهنته على بقاء ودوام المادة ، مدعما هذه الفكرة وشارحا لها بتعديلاته الخاصة . ولقد أوضحت ملاحظة فيمه جاليبوس الاحملاف في هذه النقطة بين مدارس الدريين اغتلفة والذي عرف كأثر فديم . يقول جالينوس: « فهم أيدوا أن الأجسام الأولى لا يمكن أن يؤثر فيها ، وبعضهم مثل التابعين لأبيقور سلموا بأن الذرات لا تنكسر بسبب صلابتها ، والبعض الآخر مثل مدرسة لوقيبوس سلموا بأن الذرات لا تنقسم بسبب صغرها». إن إهمال ديموقريطس هناهو أمر غير سلم، كما أن وصف موضع أبيقور أبعيد عن الصواب . وفي الحقيقة إن الفرد يتعجب دائما ، أفلا يوجد هناك بعض الخلل أو الانحتلاط !! أليس موقف ديموقريطس في الواقع هو تماما ذلك الموقف الذي وصف أولا ؟

لقد خص لوقيبوس الذرات « بخواص أولية » هى الحجم والشكل ، وتبعه ديموقريطس فى ذلك ، ولكنه مرة أخرى فسر متضمنات أفكاره بمنطق جديد وبتركيب غير متردد . وقد لوحظ بوضوح اختلافه المثير عن لوقيبوس فيما يتعلق بحجم الذرات ، ذلك أن عدم قبوله للصغر لمناقشة البقاء أو الدوام جعله يتنازل بصراحة عن الصغر ، وأن يسلم بذرات كبيرة جداً ، ولقد كان اتجاهه فيما يتعلق بشكل الذرات له نفس الخاصية ، لقد سلم لوقيبوس بأن الاختلافات فى الاشياء المركبة يرجع بأكبر قدر الى اختلافات شكل الذرات المكونة لها . وأن ملاحظة الاختلافات العظيمة فى الأشياء تقودنا الى قبول العديد من الأشكال المختلفة للذرات . وديموقريطس الذي كان يهتم ... بعقله العبقرى ... أكثر من استاذه بالاختلافات الناجمة عن الشكل الذرى ، بدى وكأنه يصل بهذه الفكرة الى نتيجتها ، ومن ثم فلقد أكد بأن أشكال الاختلاف الذرى « لامتناهية » عدداً والاختلافات اللامتناهية فى الشكل تتضمن بطبيعة الحال اختلافات لا متناهية فى الخجم . ولقد عاد أبيقور فيما بعد الى فكرة الصغر .

ولقد تابع ديموقريطس استاذه تماما في التفاصيل الأخرى التي تتناول طبيعة الذرات ، فلقد تصور جميع الذرات مثله على أنها كائنات متجانسة تماما في الجوهر المادى ، وهذا التصور يعتبر ضروريا ضرورة نهائية للمذهب الذرى ، كما أنه الحالة الوحيدة التي تمكن المذهب المادى من أن يدعى وحدة أساسية في وصفه

للعالم ، وبالمثل فلقد أدرك ديموقريطس « الاختلافات » الثلاث للذرات ، وهى الشكل والوضع والنظام كا أقرهم لوقيبوس ، ولقد عبر ديموقريطس عنهم بهده الاصطلاحات الشيقة « الاتزان » و « الدوران » و « التماس » . ويمكننا هنا ملاحظة إضافتين مزدوجتين ، فديموقريطس — لكونه حراً كا رأينا فى إضافة أى حجم للذرات — انتفع أكثر من لوقيبوس باختلافات الحجم ، وعلى وجه خاص جعل هذه الاختلافات العلة المباشرة للاختلاف فى « ثقل » الذرات خلال الدوران السريع كا تصوره نفسه . والملاحظة الثانية هو أنه لما كان ذلك خلال الدوران السريع كا تصوره نفسه . والملاحظة الثانية هو أنه لما كان ذلك الشيء يجذب عقله إلكبير بعنف ، فإنه فسر بتمحيص كبير ، التركيبات المختلفة للذرات في مركبات ، والتأثير الذي ينتج في الحواس بواسطة أشكالها وترتيباتها المختلفة . دافعا الانتباه بوجه خاص الى الاختلافات في المذاق واللون .

وهناك على أية حال ، وزيادة على ذلك ، مشكلة صعبة تبعلق بآراء ديموقريطس ، وتؤثر لا على تصوره للذرة وحسب وإنما تؤثر أيضا على وصفه لحركة الذرات الأصلية وسلوكها في الدوران الكونى السريع ، فهل عير ديموقريطس للذرات « ثقلا » على أنه واحد من الخواص الأولية أولم يعين ؟ وهل جعل الثقل علة لحركات الذرات أو لم يجعله كذلك ؟ لقد أشار الثقاة القدماء إلى اعتراض له اعتباره على هذه النقطة ، كما أن المناقشات الحارة ما زالت تجرى بين الدارسين المحدثين حولها . ويبدو أنه من المناسب أن نناقش هذه المسألة في علاقتها بالحركة الذرية وبالدوران الكولى السريع ، وأن نقبل هنا بأن ديموقريطس علاقتها بالحركة الذرية وبالدوران الكولى السريع ، وأن نقبل هنا بأن ديموقريطس مثل لوقيبوس كان مقتنعا بأن يكون الحجم والشكل وحدهما هما الخاصتين الأوليتين للذرة ، وأن « الثقل » بمعناه المطلق ، إنما جاء بعد ذلك في النظرية الذرية — وربما بواسطة نوسيفانس — وأنه عرف تماما بواسطة أبيقور من حيث الضائه الوثيق بوصف أبيقور العام للحركة الذرية .

وأنه لمن الضرورى أولا أن نهتم بما يعرف الآن على أنه رأى زائف ، فأبيقور و تفسيره لنظريته الخاصة عن الحركة الذرية ، وجد أن هذه الحركة تنشأ أو تولد من سقوط الذرات إلى أسفل حلال المكان الفارغ بسبب ثقلها ، ولكنه رفض فكره أن تقابل الذرات إنما يتم بسبب أن الأثقل يسقط بسرعة أكبر فيلحق بالأخف . إذ أنه في المكان الفارغ تماما ، حيث لا يمكن أن توجد مقاومة على الاطلاق . تسقط جميع الأجسام أيا كان من ثقلها بمعدل متساو . ودائما ما افترص أن أبيقور يناقش هنا ضد رأى ديموقريطس الذى قرر بأن يضيف الثقل المطلق إلى الذرات ، ويجعله كما فعل أبيقور نفسه علة السقوط العمودى الأساسى .

ولكن ديموقريطس لم ينادى بالسقوط العمودى . ومن ثم فلا داعى عنده الضافة فكرة الثقل .

وإذا تمكننا من أن نبعد نهائيا فكرة السقوط العمودي ، التي ترجع الى "ثفل الأمر الذي اهتم به ديموقريطس إلى أبعد حد فماذا تكون خاصية الحركة الأصب للذرات إذن ؟ وماذا تكون علتها ؟ هناك اتفاق عام أولا على أن ديموقريصس يتحدث عن الذرات على أنها « دائما في حركة » وليست هناك مطلقا مداية للحركة ، إذا أنه لما كانت ذاتها أبدية ، فكذلك تكون حركتها أبدية أيضا . وهذه الحركة _ بما أنها يجب أن ترجع الى الثقل _ لا تكون في اتجاه واحد إلى أسفل ، ولكنها تكون في جميع الاتجاهات . ولقد وصف ديموقريطس هده الحركه وغيرها بالاصطلاح الخيالي « التذبذب » . إن الذرات تتحرك هنا وهناك ، إلى أعلى وإلى أسفل، وفي كل الاتجاهات، إنها تتصادم ويتزاحم بعضها بانبعص الآخر من البداية ، وهي تمثل بذلك مظهر كتلة كبيرة متذبذبة . ولقد استصعب أن نستخلص من أرسطو ، أن الذريين استفادوا من التوضيح المشهور الدى وضعه لوكريتس لمثل هذه الاستفادة ، والذي اشتقه من حبيبات شعاع الشمس ، فكما أنها تتطاير وتتزاحم وراء بعضها البعض كيفما اتفق ، وتتقابل وتفترق في كل اتجاه ، كذلك تفعل الذرات في الحالة قبل الكونية . وبمعنى آخر فإن ما نصوره أبيقور كمرحلة ثانية للتطور عندما غير « الانحراف » عنده السقوط إلى أسمل ، إلى مجموعة لا متناهية من التصادمات ، هو نفسه ما تخيله ديموقريطس على أنه حالة أبدية للحركة الذرية في كل وقت. ولقد تابع يموقريطس لوقيبوس ، الذى وضع قبله « الضرورة » على أنها العلة التى تحكم كل شيء في العالم كعلة لهذه الحركة المتعددة . ويبدو للوهلة الأولى أن هذه « الضرورة » تتناقض مع مبدئه الخاص . إذا كان له أن يفسر تفسيرا مليما ، لأن ديمقريطس كان يعنى بالسيادة المطلقة أن لكل معلول علة ، ولكن الحركة هنا هي معلول لا يمكن أن تلحق به أية علة إلا « الضرورة » الكلية . وهناك رأى يورده أرسطو يقرر بأن الذريين يعتقدون بأن الخلاء هو علة الحركة بمعنى أنه هو الذى تحدث فيه الحركة .

لقد شعر الذريون أنهم بتقديمهم لتصور الخلاء ، إنما يحلوا مشكلتين : فالمكان الفارغ لا يفصل بين أجزاء المادة وحسب ، ولكنه يمكنها من الحركة أيضا . والانفصال والحركة في فكرهم يتضمنان بعضهما البعض تقريباً والحركة هي جزء أساسي في هذا التصورير الجديد ، ومن ثم فهي « لا علة لها » أو كما فضل ديموقريطس أن يطلق عليها « ضرورية » . إن الوجود الأعلى للذرات والخلاء شحمل في طياته الحركة الذرية .

والحركة الأصلية عند ديموقريطس ترجع الى « الضرورة » كجزء من تكوين الأشياء ، أما الحركة بواسطة « القوة » و « الصدمة » فتشتق من الحركة الأصلية مباشرة .

ويجب أن نقيم استدلالا مشابها ، إذا اعتبرنا التصور الديموقريطي عن وحدة النرات في مركبات وهو : أن النواة الصغيرة يمكن أن تبرهن إما على لباب « الأشياء » أو على « العالم » نفسه ، وإما أن تعود كا كانت مجرد محاولات عقيمة وهناك تقرير واضح باق لحسن الحظ وهو :

أن الذرات فى حالة حرب تقوم بين إحداها وأخرى ، كلما تحركت كثيرا فى الخلاء ، وهذا يرجع الى عدم تشابهها وإلى اختلافاتها الأخرى ، وكما أنها تتحرك ، فإنها تتصادم وتتشابك بطريقة تجعل الواحدة منها تتصل وتقترب من الأخرى .

ولا ينتج حقيقة أى وجود مفرد خارجاً عنها ، لأنه من العبث أن تغترض أن شيئير أو أكثر يستطيعان أن يصبحا واحداً . والسبب فى أن الذرات تبقى مرتبطة لزمل معين ، هو أن الواحدة منها تناسب أو تفهم الأخرى كما اعتقد ديموقريطس ، لأن بعضها يكون له جوانب غير مستوية ، وبعضها يكون معقوفاً ، وبعضها يكون مقعرا وبعضها يكون عدباً ، وبعضها يكون له أشكال مختلفة لا حصر لها . ومن ثم فقد اعتقد ديموقريطس أن الذرات تبقى الواحدة منها متمسكة بالأخرى ، وتظل فى حالة إرتباط ، لحين اهتزازها بواسطة ضرورة أقوى تأتى مما خيطها فتتبعثر وتنفصل . وديموقريطس حين يتحدث عن الاتيان الى الوجود ، وعن الافتراق أب الانفصال الذي يقابله ، إنما يتحدث لا عن الحيوانات فقط ولكن على الناتاب أيضا وعلى العوالم وعموما على كل الأجسام المدركة .

والخلق الجديد أو / النواة أو الجسم المركب عند ديموقريطس لا يمكن أبدا أن يكون « واحدا » بالمعنى الدقيق ، فالذرات لا تتحد لكى تكون جسما حديدا ، ولكنها تحتفظ حتى في المركب بطبيعتها المنفصلة ، وتظل متباعدة بمسافات أكبر أو أصغر من الخلاء . إنه من المستحيل ... كما استشهد أرسطو بأقوال ديموقريطس في صورتها الكاملة ... « للشيء الواحد أن يصنع من شيئين ، أو للشيئين أن يصنعا من شيء واحد » . فالترابط هنا يكون اليا بحتا . ولقد وضع مؤلف متأخر هذه الفكرة على هذا النحو الواضح : « إن ما يبدو خليطا ، هو في الحقيقة تجاوز للذرات ، الواحدة منها تجاوز الأخرى بمسافات صغيرة ، وكل في الحقيقة تجاوز للذرات ، الواحدة منها تجاوز الأخرى بمسافات صغيرة ، وكل ذرة منها تحتفظ بطبيعتها الخاصة التي كانت لها قبل الاختلاط » .

وكان على النظرية اللاحقة أن تؤكد بإصرار على أن لكل ذرة فى المركب أن تحتفظ بحركتها الخاصة أيضا . وتكملة لهذا التصور نجد أن فكرة التحطيم النهائى للمركب ، إنما تكون بانفصال الذرات الراجع إلى بعض القوى أو الصدمات الخارجية ، وهذه بالطبع هي الفكرة التي شارك الذريون بها انكساغوراس .

والعالم عند ديموقريطس كالتركيب العضوى الحي ، يستمر في النمو بقدر ما

يستطيع أن يأخذ فيه . وبقدر تمثله للمادة الذرية الدخيلة . ولكن لا يمكن أن يستمر هذا حينا يصل نهائيا الى فترة معينة تزد فيها فقدانه للمادة على كسبها ، ومن هنا يحل فيه التدهور والانحلال النهائي . ونحن نعتقد بأن الفكرة القائلة بأن العالم قد ينمو في جزء واحد ويتدهور في جزء آخر خاصة بديموقريطس ، وأنه يمكن فهمها بأقل صعوبة ممكنة خلال المبادىء الذرية ، ولكنها دليل بعيد على وضوح خياله في إدراكه لاختلاف الأحوال بين العوالم اللامتناهية .

ولقد أقام ديموقريطس أيضا من الوهلة الأولى فكرته عن التحطيم النهائي للعوالم ، فكما أن للعالم ميلاد في العالم الكوني ، فيجب تماما أن يمر ويتحلل مرة فمرة الى دُواته المكونه له ، وهذه الدرات وحدها هي الأبدية ، كما ويمكن لهذا التحلل النهائي أن يحدث داخليا كنتيجة لاستمرار عمليات التدهور، ولكن ديموقريطس _ بجهد خيالي رائع _ يتصور احتمالا آخر وهو : أنه كما يمكن للمركب الدرى العادى أن يتحلل نتيجة « للصدمة » التي تفصل تلاحم ذراته ، كذلك فإد التركيب العضوى الضخم للعالم ، يمكن أن يتحطم بواسطة تصادمه مع عالم آخر . وهذه الفكرة ليست غريبة ولكننا لا نتصور على وجه الدقة العوالم على أنها متحركة في المكان _ وهي الفكرة التي لا نجد عليها دليلا عند الذريين _ وإنما نتصورها على أنها شيء ينمو في كتلة حتى يتصادم عالم منها بعالم مجاور له وهكذا . وبيدو أن هذا يؤلف الصورة التي تقدم في توضيح مختصر اخر وهو أن : « العالم يتحطم حينا يغلب عالم أكبر عالما أصغر » . ونستطيع أيضا أن نتصور أن « العالم الأكبر » يبتلع الذرات المكونة للعالم الأصغر في تركيبه العضوى الخاص . وأخيرا فإن لدينا دليلا يتابعه ديموقريطس ليؤيد به الذرات المتجللة للعالم المتحطم ربما أمكن أن تضم نفسها في شكل آخر . « فعوالم ديموقريطس تتغير إلى عوالم أخرى مصنوعة من نفس اللرات ، ومن ثم تصبح العوالم لها نفس التكوين ، ولكن ليس لها نفس الشخصية » . وهذا التأمل لا يظهر هنا من ناحية أخرى كإشارة الى العوالم ولكنه يظهر بوضوح مشوو كإشارة الى ارتباطه بالجسم الانساني . وهذا دليل آخر على تشابه تناول الذريير لكل من التكوين العصوى للجسم الحي والعالم. ولقد اتقن ديموقريطس أفكار النمو ، والتدهور ، والتحطيم ، أكثر من أى توضيح حالى وهدا يقودنا الى الافتراض بأن هناك _ على أى مستوى _ ما يكفى لأن يبير الكثير الدى يدين به أبيقور لديموقريطس في هذه النقطة ، وما يبرهن مرة ثانية على جرأة وعمق نأمل ديموقريطس .

ب _ العالم عند ديكارت :

لقد كان ديكارت يروم السيطرة على العالم ، والتحكم في الطبيعة ، فكيف تمكن من البات وجود هذا العالم ، وماهو طبيعة العالم الديكارق ؟ في الواقع أن وجود العالم الحارجي هو موضوع قضية أساسية في ديكارت تماما كقضيته الأولى أنا أفكر إذن أنا موجود وكقضيته الثانية أفكر في الكائن الكامل اللامتناهي فالكائن الكامل اللامتناهي موجود . نحن هنا وفي القضية الثالثة نقرر بأن العالم الخارجي موجود . وهذه القضية تعبر عن حكم والحكم هو أداة اليقين وهو أيضا علامة على قدرة النفس .

ولكن كيف نثبت هذا الوجود ؟ وكيف نقبل هذا الحكم (العالم الخارجي موجود) . ؟ يجب علينا أن نفحص عن هذا الحكم ذاته وهذا باب م أهم أبواب الفلسفة الديكارتيه وإن كان ديكارت لا يفحص عنه بصدد وجود الأنا وبصدد وجود الله فلك لأنه لم تكن هناك ضرورة للبحث في الحكم في هدين الوجودين لأن الحكم فيهما إنما يتخذ مباشرة بفضل قدرة النفس على الشك وعلى اثبات ذاتها عن طريق الشك والتفكير وعلى اثبات الله بالتفكير أيضا وبفضل التفكير وحده . أما بصدد العالم الخارجي فهناك مسافة بين العارف والمعروف في الوجودين الأولين نحن لا نحتاج الا الى الانتباه والتفكير وحسب ، ولكن في الثالث وعند الخروج الى الموضوعات يجب أن نبحث عما إذا كنا نستطيع هدا الخروج أم لا . ولذلك يجب أولا أن نبحث عما إذا كنا نستطيع هدا

أما الحكم فهو كل حكم السالي judgement نقرر فيه وجود أي شيء أو

نقظع فيه بأى رأى وله جانبان: الأول ، الادراك perception وهو القدرة على تقبل الموضوعات في النفس أيا كانت هذه الموضوعات. والثاني: الارادة will وهي التي تتعلق بقوتي الإرادية في أن أريد أن أحكم على ذلك الموضوع أو ذاك . ففي الحكم إذن تُجتمع القدرتان الادراك والارادة . فلا يكفي أن أتقبل موضوعات بل يجب على لكى أحكم بأنها كذا أو كذا أو بأنها موجودة يجب على أن أريد ذلك وتجتمع تلك الارادة بذلك الادراك وتصبح فعلا إنسانيا واحدا هو فعل الحكم .

ولنا الآن أن نتساءل وكيف يكون الحكم خاطئا أو كاذبا ؟ إننا اذا نظرنا الى الادراك الانسانى باعتباره قدرة أعطاها الله لنا وجدنا أن الادراك لا يكون الا إذا كان هناك موضوعات للادراك ، وهو لا يعرض الانسان إلى الخطأ طبقا لديكارت إذا كان إدراكا جليا واضحا Clear وإذا كان متايزا : أى إذا كنا ندرك موضوعا حاضرا إلى النفس بكل وضوح وجلاء ويكون حاضرا أيضا إلى النفس بحيث يختلف عن غيره ومن ثم نستطيع أن نميزه عن غيره وإذن فالادراك مادام جلي ومتايزا لا يمكن أن يكون مصدرا للخطأ . أفتكون الارادة إذن هي سبب ومصدر الحطأ ؟ لا يمكن أن يكون ذلك ، لأن الارادة قدرة واحدة كاملة عبارة عن رفض أو قبول وليس هناك رفض دون رفض آخر وليس هناك قبول دون قبول آخر . الارداة هي القدرة على الميا المؤل بنعم أو لا وهذه القدرة كاملة وهي على ما يذهب ديكارت علامة الله في الانسان ولكن إن لم يكن الادراك هو مصدر الخطأ وكذلك ديكارت علامة الله في الانسان ولكن إن لم يكن الادراك هو مصدر الخطأ وكذلك الارادة إذن فما مصدر الخطأ ؟

قد يقال مباشرة أن الخطأ يأتى عن اجتاع الاثنين ، ولكن القدرتين كا رأينا قدرتان طيبتان بطبيعتهما فكيف ينتج عنهما قدرة معرضة للخطأ ؟ الحقيقة أن الخطأ إذا كان موجودا فلا بد أن يكون مع ذلك صادرا عن اجتاع القدرتين . فالادراك قدرة محدودة تقوم بين درجات ، أما الارادة فقدرة واحدة لا محدودة واجتاع القدرتين واحداهما محدودة والاخرى لا محدودة هو الذى ينتج عنه الخطأ . فقد تدفع الارادة الادراك أو تدفع الارادة الادراك أو تدفع الارادة الانسان لكى يحكم عندما لا يكون

ادراكه جليا متايزا ومن هنا يأتى الخطأ .

فنتساءل الآن وكيف تطبق هذا الكلام على موضوع الوجود الخارجى أى على وجود العالم ؟ لننظر في الحكم القائل بأن الأجسام موجودة أو أن العالم الخارجى موجود . ففي هذا الحكم لا بد من وجود أمرين الأول الادراك وذلك الادراك لابك أن يكون حسيا وكلنا نعلم ما في الادراك الحسى من أخطاء ، ولكس ديكارت يذهب الى أنه في خلال هذا الادراك الحسى هناك عامل عقلي في هده الأجسام ، هناك صفات أو كيفيات يتبينها العقل وحده ويتبينها الفكر الخالص الغير متأثر بالحواس والخيال . ولكن ما هو هذا العالم المعقول في الأجسام الخارجية التي أدركها ؟ يجيب ديكارت بأن هذا العالم هو الامتداد الهندسي ومن يتبعه من كيفيات مثل الشكل والحركة والعدد والزمن . هذه هي موضوعات العلم الرياضي وهي أمور يظهر جلاؤها وتمايزها بواسطة العقل . يقول الدكتور عثمان أمين « الفكرة الواضحة المتميزة التي يمكن أن تكون لنا عن العالم المادت هي فكرة الامتداد ومعها فكرة الحركة ... وإذن فالامتداد والحركة هما وحدهم هي فكرة الامتداد ومعها فكرة الحركة ... وإذن فالامتداد والحركة هما وحدهم الشيئان الخارجيان اللذان أثبتنا لهما الوجود حقا »(١).

وإذن ففيما يتعلق بالحكم بوجود عالم خارجى هناك إدراك على الأقل لما ف هذا العالم الخارجى من عوامل واضحة متايزة وهى الامتداد وما يتبعه من كيفيات هندسية . وإذن فالعالم الخارجى موجود إنما في صفاته الهندسية فقط متبلورة في الامتداد . أما سائر الصفات والكيفيات الأخرى فلا تظهر لعقلي ولا تدرك بوضوح وجلاء وتميز فهي اذن عرضة للخطأ . يبقى إذن أن العالم عند ديكارت ما هو الا امتداد هندسي وامتداد هندس ليس الا .

العالم إذن عند ديكارت مادة ماهيتها الامتداد ، وبما أن المادة عبارة عن الامتداد فلا امتداد من غير مادة « وإذن فالعالم كله ملاء ، وفي القول بالخلاء تناقض إد

Leibnitz: Systeme nouveau de la nature 1'. (1)

الخلاء يستلزم انعدام المادة والفضاء نفسه مادة لأنه امتداد »(١).

ولما كان العالم ملاء فحركات الأجسام فيه دائرية شبيهة « بالحلقات المقفلة ذلك لأن الجسم الذى ينتقل من مكانه لا يمكن أن يخترق طريقا في الملاء إلا اذا دفع أماما أجساما أخرى »(٢).

ولا توجد في ديكارت أجزاء لا تتجزء « لأن وجود جزئيات لا تتجزأ يفيد وجود الخلاء الغاصل بينها »⁽¹⁾ .

خلاصة القول أن العالم الخارجي أو الأشياء المادية جوهر ماهيته الامتداد ، وهذا الجوهر خاضع لقوانين الحركة ، « وإذن فليس في عالم المادة إلا علم واحد هو الميكانيكا ، وجميع العلوم الأخرى من الفيزيقا والكيمياء والبيولوجيا ليست إلا معرفة الأشكال الخاصة التي يمكن أن تتخذها حركة الجوهر الممتد »(1) .

العالم عند ليبدئز : `

لا يمكن أن نفهم نظرية ليبنتز الطبيعية وأراءه فى العالم الطبيعى دون أن نتناول النظريتين السابقتين ، إذ أن ليبنتز نفسه يبدأ في طبيعياته بتناول هاتين النظريتين بالنقد والتمحيص ، ومن خلال هذا النقد يبدأ ليبنتز في بناء مذهبه الطبيعي .

أ ــ نقـد ليبتنز للنظريتين اللرية والديكارتية :

يقول ليبنتز في التفسير الأول للمذهب الجديد في الطبيعة واتصال الجواهر

⁽١) نفس المرجع ... ص ٢٢٤

⁽٢) قاس المرجع ـــ ص ٢٣٤

⁽٣) نفس المرجع ــ نفس الموضع

^(£) نفس المرجع ـــ ص ٢٢٥

«عندما حاولت التخلص من سلطان أرسطو ، اقتنعت أولا بالنظرية الذربة وبالخلاء لأنها نظرية ترضى الحيال ، ولكن تأملاتى الكثيرة دفعتنى إلى اعادة النظر ، فاتضح لى أنه من المستحيل أن نجد مبادىء الوحدة الحقيقية فى المادة وحدها ، أو ذلك الذى نتصوره على أنه سلبى ، مادام لن يحتوى الا على التجمع أو التراكم للأجزاء إلى ما لانهاية . أما الآن فالكثرة لن تكون حقيقية الا إدا تكونت من وحدات حقيقية تنبع من مجال اخر وتختلف تماما عن النقطة الرياضية ... ولكى أحصل على هذه الوحدات الحقيقية اضطررت الى الالتجاء الى ما يمكن تسميته بالنقط الحقيقية والحيوية »(١) .

هكذا نرى ليبنتز يؤمن فى بدء حياته وبعد تخليه مباشرة عن سلطان أرسصو بالنظرية الذرية . ولكنه يعود بعد فحص هذه النظرية والتعمق فيها ، يعود الى نقدها وتفنيذها ويتأدى من ذلك النقد والتفنيد الى القول بوجهة نظر جديدة وبرأى جديد .

فما هو هذا النقد والتفنيد أولا ثم ماهو الرأى الجديد الذي خرج به نتيجة ذلك النقد ؟ .

يقول ليبنتز إن الذرات لا يمكن أن تكون وحدة ، ولا يمكن أن توصف بأنها في وحدة مستقلة ، لأن أى جسم مهما كان من صغره فلا بد وأن يكون ممتدا . وكل شيء ممتد يقبل القسمة إلى ما لانهاية . ومن ثم فعند ليبنتز الذرات الماديه ليست لها وحدة حقيقية وتقبل الانقسام الى ما لانهاية .

إما الوحدة الحقيقة، في وحدة الموحود اللامادى والذى لا يقبل الانقسام المعتبار لا ماديته هذه . وإذن فمن ناحية أولى لا يمكن أن تكون الدرات وحدات حقيقية .

Leibnitz : Systeme nouveau de la nature... 1

ولا تتألف الأشياء نتيجة لاجتاع الذرات كا توهم أصحاب النظرية الذرية ، فإن اجتاع الذرات يؤدى الى تجمع من الأجزاء ولا يؤدى الى تكوين شيء أو جسم ، كا لا يمكن أن يتم الاتصال بين الذرات المادية ولا يتحقق التلاحم بينها ، مادامت الذرات ليست الا نقطا رياضية خالية من الحيوية والقوة والتصور . تقول مارى موريس لقد رفض ليبنتز الذرات « لأنها ليست إلا نقطا رياضيا .. ولا يمكن أن ينتج عن تجمعها كتلة جسمية »(1) ويقول روبرت لاتا « إذا كانت الذرات تؤلف الحقيقة القصوى للعالم فإن وحالتها تكون قابلة للتحطيم واتصالها يصبح أمرا غير مقبول . وأيا ما كان من تضخم أعدادها فإنها لا تستطيع أن تؤسس أى عردة حقيقية وإنما تجمعا من أجزاء »(1).

وعلى ذلك النحو يعارض ليبنتز النظرية الذرية قائلا إن الكثرة لا يمكن أن تنتج عن وحدات غير حقيقية وهى الذرات ، لأن الذرات خالية من كل صورة ومفتقرة للفعل والطاقة والقوة وأداه نقده هذا للنظرية الذرية إلى القول بالوحدات الحقيقيه أو المونادات أو بالجواهر الفردة المتافيزيقية كأساس وأصل للمادة .

وإذا كانت الذرات هي بمثابة النقط الرياضية لأنها خالية من الروح ومن القوة ومن الطاقة ، فإن الوحدة الحاصلة على هذه الصفات لا بد وأن توصف بالنقطة الميتافيزيقية ، أما النقطة الفيزيقية في ليبنتز فإنها تصبح عنده أعضاء الجسم . يقول ليبنتز إن المادة تتعارض مع العقل لأنها تتكون من أجزاء ... أما ذرات الجوهر فهي وحدها الوحدات الحقيقية ولا أجزاء لها على الاطلاق . وذرات الجوهر هذه هي التي يمكن أن تكون مصدر الأفعال ، وهي المبادىء الأولى المطلقة للأشياء الممكنة ، وهي العناصر الأولى التي يمكن أن ينتهي اليها تحليل الأشياء الجوهرية ... وهي التي يمكن تسميتها نقطا ميتافيزيقية لأن بها شيئا حيويا ونوعا من التصور بينها النقط الرياضية لا تكون الا وجهات نظر نعبر بها عن الكون . أما التصور بينها الخواهر الجسمية بعضها الى بعض فلن تكون أعضاؤها إلا نقطا لو ضممنا الجواهر الجسمية بعضها الى بعض فلن تكون أعضاؤها إلا نقطا

Morris; M: Philosophical writings of Leibniz-Inro-duction p.xxi. (1)

Latta; R: The Monad O logy and other philosophical writings p. 23. (7)

فيزيقية^(١) .

أما نظرية ديكارت في المادة وفي العالم فلقد إنتقدها ليبنتز إنتقادا مرا، وفي ذلك النقد تتضح لنا حقيقة موقف ليبنتز آجاه تصوره للمالم

لقد رأينا أن ديكارت يرى أن المادة جوهر ماهيته الامتداد . وعند ليبنتز لا يمكن أن تسمى المادة بإسم جوهر فعنده « أن كل جزء مهما صغر من الماده عالم من المخلوقات ، والكائنات الحية ، والحيوانات ، والنفوس النباتية ، والمعوس الحيوانية » (1) ، وإذن فعند ليبنتز المادة مجموعة من الجواهر وكل جوهر من هاده الجواهر عالم مغلق على نفسه وفيه ما فيه من قوة ديناميكية وطاقة .

أما عن الامتداد فنجد ليبنتز لا يقبل هذا التصور على الاطلاق فهو يقول مثلا « إننى لا أستطيع أن أفهم كيف تتصور المادة على أنها امتداد بابون أن يكود ه أجزاء حقيقية أو مثالية ، وإذا كان الأمر كذلك فإننى لا أعرف ماذا يكود الامتداد » (١٠) . ومعنى قوله هذا هو رفضه التام لتصور الامتداد ودعوته الى وحوب المبحث بادىء ذى بدء عن الأجزاء التى تكون المادة الممتدة ، وفي هذا نجد يبسر يوضح في بداية تفسيره الثاني بأن « بغيته أن يفسر لا مبادىء الامتداد ، ولكس مبادىء ما يمتد حقيقة أو مبادىء الكتلة الجسيمة »(١) ثم نجده يقرر بعد دنت مباشرة بأن « هذه المبادىء هى الوحدات الحقيقية أى الجواهر الحاصلة على مباشرة بأن « هذه المبادىء هى الوحدات الحقيقية أى الجواهر الحاصلة على مباشرة حقيقية »(٤) .

إن الامتداد الديكارتي لا يعني شيئا على الاطلاق في تصور ليبنتز للعالم وسدده يقول روبرت لاتا « والنظر الى المادة على إعتبار أنها امتداد وحسب هو عصريه باعتبارها لا شيء أكثر من كونها ظلالا لكيفية . واللاشيء الممتد لا معنى له .

Leibnitz : Système nouveau de la nature... 1. (\)

Leibnitz: La Monadologie - para 66. (Y)

Leibnitz : Système mouveau de la nature 3. (7)

Ibid. 2. (£)

والشيء الممتد يجب أن يحصل على كيفية..والامتداد الممتد ليس إلا ظلالا لظلال اللاشيء »(١) .

ويقول لاتنا أيضا « بأن الامتداد البحت لا يحتوى على أية أجزاء حقيقية علس هناك وحدة حقيقية إللامتداد البحت »(٢٠).

وإذا كانت المادة بإعتبارها إمتدادا ليست أكثر من الظلال ، وإدا كان الامتداد غير حاصل على أية أجزاء حقيقية . أو بمعنى آخر اذا كان الامتداد ماهية المادة ، وكانت المادة منفعلة وحسب ومن ثم تصبح خلوا من أية قوة أو طاقة أو مقاومة _ نقول _ إذا كان الأمر كذلك _ فيجب كما تقول مارى موريس « ألا نوجه الانتباه الى الامتداد بل الى الشيء الممتد »(١) ويجب أيضا أن يكون هناك إلى جانب الامتداد « موضوعات هي التي تمتد أي يجب أن يكون هناك الجوهر الذي يمكن أن يتكرر وأن يتصل »النها.

والآن ماهو هذا الشيء الممتد ، وما هو ذلك الجوهر الذى يتكرر ويتصل با يجيب ليبنتز بأن هذا الشي الممتد ، وهذا الجوهر المتكرر والمتصل ما هو إلا الوحدة الحقيقية التي ينتج عن تجمعها ما نسميه نحن بالمادة . وكل وحدة مي هذه الوحدات تحتوى كا تقول مارى موريس « على كمية من القوة ... ولها جاذبية الفعل » (٥) وكل جوهر من هذه الجواهر له من الطاقة والديناميكية والقوة الشيء الكثير بحيث لا نستطيع أن نقول عن مجموعاتها أنها مادة سالبة راكدة حلو من الحياة والحيوية .

ولا يجب أن تتسارع الى اللذهن؛ فكرة أن هذه القوة الموجودة في الوحدات

Latta: R The Monadology and other philosophical writings of Leibnitz p. 23. (1)

bld. p. 28. (Y)

Morris: M: Philosophical writings of Leibniz. p. xxi. (*)

Lata; R: The Monadolegy and other philosophical writings p. 28. (1)

Morris; M: Philosophical writings of Leibniz; P. xxii. (*)

الحقيقية وهذه الايجابية والحيوية ما هي إلا امتداد ، فالقوة ليست هي الامتداد . وليست مكونة له ولكن داخل الامتداد توجد القوة »(١) .

وإذن لم يقبل ليبنتز كلا من التفسيهن الذرى والديكارق للعالم وللطبيعة والمادة فما هو حقيقة التصور الليبنتزى للعالم وللمادة النا نجد هنا تفسيرا دقيقا لهذه الناحية يعرضه ليبنتز في مناقشاته مع كلارك وهي موضوع الفقرة التالية .

ب ـ خصائص المادة عند ليبنتز:

۱ - المادة ليست جوهرا بل عدة جواهر كقطيع الغنم أو كبحيره ممدءة بالأسماك . والجواهر المادية فى رأى ليست الا الآت طبيعية بأرواحها أو ستىء مماثل لتلك الأوراح والتى بدونها لا يصبح لها وحدة حقيقية .

٢ - كل جوهر مخلوق بفعل وينفعل وليس فى ذلك أدى تناقض وإننى أسلم بأن أى شىء مهما كان لا يمكن أن يوجد منفصلا عن المادة ... والله وحده الذى هو فعل بحت خلو من المادة .

٣ - وهناك نوعان من القوى فى الجسم ، القوى الأولية الضرورية للجسم ، والقوى المشتقة التى تعتمد على الأجسام . وتلك القوى العرضية أو المشتقة التى نصف بها الأجسام بأنها متحركة هى فى الواقع تغير فى القوة الأولية تماما مثل شكل الجسم فإنه تغير لامتداده . والقوى العرضية لا يمكن أن توجد فى الجوهر بدون القوة الأساسية ، لأن ماهو عرضى ما هو إلا تغير أو تحديد ولا يمكن أن يتضمن كالا أكثر أو حقيقة أكبر من الجوهر .

٤ ـــ والحركة ليست علة القوة وإنما تأثير أو نتيجة القوة وهناك نفس
 كمية القوة التي تشتق الحركة منها ، وليس هناك نفس كمية الحركة المحفوظة فى العالم ..

Halbwaches: Leibniz. P. 63. (1)

و - إن الجسم بدون فعل وحركة يصبح أمرا غير مقبول في الطبيعة تمام كالمكان بدون مادة ... وأنا أوافق بأن الجسم وحده لا يستطيع أن يفعل ... ولكن الجسم لا يوجد منفردا . وأنا أوافق أيضا بأنه في المادة البحتة بدون الانتلخيا الأولى لا يوجد فعل .

٦ ـــ إن القوة الأساسية للجسم تكون لا متناهية وتصبح محدودة بتلاق الأجسام أو بتوافق الأجسام التي تنتج حركات متناهية .

٧ — وعندما يقبل الرياضيون فكرة السكون ، يكون قبولهم هذا على نفس المنوال الذى يقبلون فيه الدوائر الكاملة التى لا يمكن أن توجد حقيقة البتة فالسكون فكرة فقط وتخدم مثل فكرة الدوائر _ تخدم _ الاستدلال . وعملما نحن نقول بأن هناك سكونا حينها لا نحس بأن هناك حركة . وكما أننا نستطيع أن ندرك السكون بمقارنته بما هو متحرك كذلك فإننا نقول حينها تكون الحركة عليتة جدا بمقارنتها بغيرها أن الأجسام التى تتخلل تلك الأبعاد البطيئة جدا ساكنة على الرغم من أنهما _ الأجسام والحركات البطيئة _ متحركان معا . ويمكن أيضا أن يقي الكل في مكانه بينها تكون هناك حركات داخلية في أجزائه ...

٨ - وانتى أوافق على أن العقل يفعل وأن المادة تنفعل . ففى كل جوهر مادى أستطيع أن أتصور قوتين أوليتين : الأولى هى الانتلخيا أو قوة النشاط الأولى ... والثانية المادة الأولى أو القوة السالبة الأولية التى يصدر عنها المقاومة ... ولكن أيا منهما لا يمكن وحده أن يصبح جوهرا كاملا .

۹ - واننى اوافق أيضا بأن العقل __ بمعنى معين __ يستخلص كل شيء مى مصدره الداخلى . وأن ذلك ينطبق أيضا على كل جوهر بسيط وعلى كل وحدة حقيقية (۱) .

Cerr; W; The Monadology of Leibniz. PP. 156-160. (1)

ج ــ الميكانيكا والديناميكا والمكان والزمان :

علم الميكانيكا هو العلم الذى يبحث في حركة الأجسام أو سكونها النسبى ، وهو يشمل بمباحثه حركة الأجسام المتناهية في الكبر كالنجوم والكواكب والأقمار ، والجسميات المتناهية في العسفر كالجزيئات والذرات وما بين هؤلاء وهؤلاء من أجسام محدودة الكتلة .

والميكانيكا تنقسم الى جزئين: الأول خاص بالاستانيكا وهى فرع الميكانيكا الذى يبحث فى مجموعات القوى من ناحية تحصيلها والعلاقات التى يجب أن تربط بينها عند اتزان الأجسام تحت تأثيرها. والثانى: خاص بالديناميكا وهى فرع الميكانيكا الذى يبحث فى حركة الأجسام. وأهم القوانين التى تقوم عليها الديناميكا وبصورة عامة الميكانيكا ثلاث هى::

١ - كل جسم يحتفظ خالته من سكون أو حركة منتظمة في خط مستقير مالم تؤثر عليه قوة خارجية .

٢ - « معدل التغير في كمية الحركة يتناسب مع القوة المحدثة له وخدث في المجاهها » ويشير هذا القانون الى :

أ ــ مقدار القوة يتناسب طرديا مع مقدار معدل التغير في كمية الحركة .

ب ــ اتجاه القوة يطابق تماما اتجاه معدل التغير في كمية الحركة

٣ ~ لكل فعل رد فعل يساويه في المقدار ويضاده في الاتجاه.

وإذا نظرنا الى هذه القوانين الثلاثة وجدنا أن القوة هي محورها الأساسي ، وأن الحركة بمثابة عرض للقوة . ولما كان ليبنتز يؤمن بأن هناك « قوى في كل

الجواهر وأن تلك القوى هي في الجواهر ذاتها »(١) فإننا نستطيع أن مفور بحق مع مايير بأن ليبينتز يدعى « مؤسس الديناميكا الحديثة »(٢)

ولقد اكتشف ليبنتز عدة أخطاء في ديناميكا ديكارت ... فديكارت كا يبدو لليبنتز أخطأ تماما في قياس وطبيعة القوة « فالقياس الحقيقي لا يوجد بضرب وزن أو كتلة الجسم في سرعته ... كا أرتأى ديكارت ... وإنما في مربع تلك السرعة ...، وهذا هو ما دعاه ليبنتز vis viva وما يعنيه بـ vis viva هو ما مدعوه بالطاقة Enargy .

وإذن فلقد آمن ليبنتز بوجود القوة والطاقة في الأجسام في حين أن ديكارب م ير إلا المادة وحركتها ، وما أبعد مفهومات كالقوة والطاقة والحيوية عن مفهومي الامتددا وتحرك المادة الممتدة .

وديكارت إذن لم يتنبه الى مفهوم القوة ولا الى طبيعتها وهى مسألة عاية ف الأهمية فيما يتعلق بالديناميكا . وكل ما تنبه اليه هو حركات المادة التى هى ف العالم لا تزيد ولا تنقص ودائمة ودائرية وينتج عنها التغيرات « وبذلك تصبح قوة الحركة _ عند ديكارت ... مساوية لكمية الحركة ، في حين أن ليبنتز توصل الى أنهما ليسا شيئا واحدا وناقش في برهانه على ذلك بأن قياسهما يختلف » (1)

إذن قوة الحركة مخالفة لكمية الحركة في ليببنتز وإن كانا يتساويان عند ديكارت. ولقد بينا ونحن بصدد دراسة خصائص المادة في ليبنتز بأن القوة أساسية وأن الحركة نتيجة للقوة أو تأثير لها . والحركة عند ليبنتز « ما هي الا تغيرات في المسافة بين الأجسام »(°) أي أنها ليست حقيقية وإنما ظاهرية . أما

- Leibnitz : Système nouveau de la nature... 2. (1)
- Meyer; R. W: Leibniz and seventeenth century revolution p. 118. (7)
 - Goseph; H. W: Lecture on the philosophy of Leibniz P. 38. (Y)
 - Ibid PP. 27-28. (1)
 - Ibid : p. 43. (e)

القوة فهى حقيقية وأصيلة وتوجد ف كل الجواهر . يقول ليبنتز « وإنه لحقيقى بأن هناك ــ طبقا لرأبي ــ قوى فى كل الجواهر ، ولكن تلك القوى هى فى الجواهر ذاتها »(١) .

ثم إن ديكارت يعتقد فى حفظ نفس كمية الحركة فى العالم ، ولما كانت الحركة عرضية والقوة أساسية لذلك فإن ليبنتز هاجم هذا التصور الديكارتى قائلا « لقد اتضع لى خطأ ديكارت فى ذلك ، فلقد بينت أنه يوجد هناك حفظ لنفس القوة المحركة بدلا من كمية الحركة »(٢) ويقول فى موضع آخر « وإننى أدهش حقا من أنه لا يزال هناك من يقول بأنه توجد دائما حفظ للكمية المتساوية للحركة بالمعنى الديكارتى لأننى برهنت على العكس وقبل الرياضيون الممتازون رأبى على الفور »(٢).

أما المكان عند ليبنتز فليس له وجود حقيقى ولا يمكن أن نطلق عليه اسم : جوهر ، إنما المكان ما هو إلا « ترتيب وعلاقة بين الأجسام ... الترتيب الذى يجعل الأجسام متوافقة وعن طريقة خصل كل منها على موضعه بالنسبة لغيره من الموجودات »(12) .

والزمان أيضا ليس له وجود حقيقي ولا يمكن أن نطلق عليه اسم جوهر وإتما الزمان ما هو « إلا ترتيب لتعاقب أوضاع الأجسام » (٥) وخن نجد في هذا منبع ما عبر عنه جون ستيوارت مل حين قال: بأن المكان هو ترتيب الترابط بين أفكارنا بينا الزمان هو ترتيب للتعاقب (١).

Leibnitz: Système nouveau de la nature... 2. (1)

Ibid : Para 20. (7)

Ibid : 3. (*)

Joseph; H. W: Lécture on the philosophy of Leibniz P. 20. (1)

Ibid : p. 20. (°)

Ibid: p. 20. (1)

ولقد اعترض كلارك على مفهوم ليبنتز هذا للمكان وللزمان فقال « إننا لا نعرف ما معنى الترتيب هنا أو التعاقب الذي يجعل الأجسام متوافقة (١٠٠٠).

ودافع ليبنتز عن رأيه قائلا بأن المكان والزمان إذا كانا مطلقين ولهما وجود حقيقى مطلق ، وإذا كان المكان لا تختلف فيه أية نقطة أخرى اللهم إلا بفضل الأجسام الموجودة فى كل منها ، وإذا كان الزمان لا يختلف فيه آن عن آن اخر اللهم إلا بفضل الحوادث المتعاقبة فى تلك الآنات ، فإن الله لن يجد سببا لكى يوفق بين الأجسام ويضعها فى علاقات مكانية وزمانية معينة مع بعضها الآخر ، إذ لماذا بعضها فى مكان معين بطريقة ما عن أن يضعها فى مكان آخر بطريقة أخرى ؟ ولماذا يجعل هذه تأتى قبل أو بعد تلك ؟ « ولما كان الله يفعل فقط عن أخرى ؟ ولماذا يجعل هذه تأتى قبل أو بعد تلك ؟ « ولما كان الله يفعل فقط عن سبب كاف أى عن اعتبار لما هو أحسن فإنه لا يستطيع أن يضع نسقا جسميا فى مكان معين بهلاك الأمر بالنسبة للزمان .

ولقد أجاب كلارك على ذلك بقوله « بأن مجرد إرادته أن يضع نسقا جسميا في مكان معين هي نفسها سبب كاف »(٢) وكذلك الأمر فيما يتعلق بالزمان .

ولكن بغض النظر عن اتجاهات كلارك وإشاراته فلنا أن نقول مع لاتا « بأن الزمان والمكان ليسا إلا نظامان أو ترتيبان لترابط أو تعاقب الأشياء أو الظواهر » (الم).

حملاصة القول أن مادة ليبنتز حية ومتدفة ومليئة بالنشاط « والنشاط عنده معبر عن القوة وما هو ذو نشاط هو وحده الحقيقي فالحقيقة ليست سلبية أو مادة ممتدة وإنما الحقيقة حية وقوة إيجابية ... كما أن الطاقة وحدها التي تمثل

Ibid: p. 20. (\)

Ibid: p. 20. (Y)

Ibid: p. 20. (*)

Latta: The Monadology and other philosophical writings p. 1101. (t)

المقاومة هى حقيقية »(١) وأن المكان والزمان والحركة ليسوا إلا ظواهر: الأول ترتيب للترابط، والثانى ترتيب للتعاقب، والثالث نتيجة أو أثر للقوة.

الانسان ومشكلة الاتحاد بين النفس والبدن:

الانسان كأى جسم آخر مجموعة من المونادات يكون لكل موناد منها أثره لا المادى وإنما المثالى على كل موناد من تلك المجموعة . أى أن الانسان في ليبنتز ليس إلا تجمعا من مونادات ترتبط ببعضها بحيث تعكس بوضوح وتميز تغيرات في بعضها البعض . يقول ليبنتز في مبادىء الطبيعة والعناية « وكل جوهر بسيط أو موناد يشكل مركز الجوهر المركب _ أى الحيوان أو الانسان _ ويكون مبدأ وحدته ، محوط بكتلة مركبة من المونادات اللامتناهية العدد تؤلف الجسم الخاص بهذا الموناد المركزى »(٢).

ولا يعنى هذا أن الموناد فى مجموعة ما يفعل أو يعكس المونادات الأخر فى مجموعته وحسب وإنما يعنى ذلك أن عكسه لمجموعة موناداته يكون بصورة أقوى وأدق من عكسه لأى موناد آخر فى هذا العالم .

وبهذا المعنى فقط يصبح المجموع وحدة وليس مجرد تجمع من الأجزاء ، وأن وحدة المجموع ما هي إلا انعكاس لوحدة كل موناد الذي يكون تغيره معكوسا خلال المجموع .

ولما كانت المونادات ليست على درجة واحدة كا ذكرنا من قبل فإنه ينتج أن يكون هناك ضمن المجموعة التي تكون الانسان مونادات قادرة على الاستدلال والوعى وأخرى غير قادرة . بمعنى آخر يجب أن نميز في مجموعة المونادات التي

Meyer: Leibniz - and sevteenth - century revolution p. 118. (1)

Leibnitz : Principé de la nature et de la grace para 3. (Y)

تكوّن الكائن الحى بين موناد عاقل شاعر مسيطر وموناد لا يعقل ولا يشعر ولا يسيطر .

وعلى هذا النحو يصبح الانسان مكونا من موناد مسيطر هو النفس Soul وعلى هذا الروح Spirit ومن مجموعة من المونادات تكون الجسم أو البدن . أما النفس الحيوانية Soul فتصبح هي الموناد المسيطر بالنسبة للحيوان بينا تكون الانتلخيا Bntelechy هي الموناد المسيطر بالنسبة للنبات .

فالانسان إذن عبارة عن مجموعتين من المونادات: المجموعة الأولى « أ » هي المونادات المسيطرة وهي كما قلنا النفس بالنسبة إلى الانسان ، والمجموعة الثانية « ب » وهي بمثابة المونادات الأخرى المرتبطة والممثلة والعاكسة للمجموعة الأولى . بمعنى آخر وبلغتنا نحن يتكون الانسان من مجموعتين هما النفس من جهة والبدن من جهة أخرى . ومجموعة المونادات « ب » التي ربما يكون لها أولا يكون موناد مسيطر أي روح تكون في اللغة العادية قريبة من « أ » . إن حالة يكون موناد مسيطر أي روح تكون في اللغة العادية قريبة من « أ » . إن حالة « ب » « أ » وعلى وجه خاص الموناد المسيطر تكون واضحة وتعكس بوضوح حالة « ب » . و « أ » لا يكون واعيا فقط في عكسه بوضوح لحالة « ب » . و «أ » لا يكون واعيا فقط في عكسه بوضوح لحالة « ب » . و الكنه يكون واعيا أيضا إلى أن هذه الحالة هي انعكاس واضح لحالة « ب » . و الكنه يكون واعيا أيضا إلى أن هذه الحالة هي انعكاس واضح لحالة « ب » (أ) .

ولا يقتصر الارتباط بين أ، ب على مجرد الوعى بما يحدث للآخر وإنما يربط أ، ب رباطا أقوى من مجرد الوعى وهو الاثر والتأثير . حقيقة إن ليبنتز لا يؤمن بالأثر والتأثير الحقيقين ولكن ثمة نقطة فى مذهبه وهى « سبق التوافق » التى سنشرحها فيما بعد . وسبق التوافق هذا هو الذى يجعل المونادات ترتبط فيما بينها ارتباطا يبدو منه أن هناك أثراً وتأثيرا بينهما أو بمعنى آخر يبدو منه وكأن المونادات يتفاعل بعضها مع البعض الآخر أو يؤثر أو يتأثر بالآخر. وفى هذا المونادات يتفاعل بعضها مع البعض الآخر أو يؤثر أو يتأثر بالآخر. وفى هذا وخز فيكون من طبيعة النفس أن يحدس لها إحساس بالألم ولكى نفهم هذا الأمر وخز فيكون من طبيعة النفس أن يحدس لها إحساس بالألم ولكى نفهم هذا الأمر

Saw: R. L : Leibnitz p. 142. (1)

دعنا نضع على طرفي نقيض:

حالة النفس في اللحظة أ حالة النفس في اللحظة اللاحقة ب.

حالة البدن في اللحظة أ حالة البدن في اللحظة اللاحقة ب

(الوخز) (الألم)

فكما أن حالة البدن فى اللحظة « ب » يتبع حالته فى اللحظة « أ » ، فبنفس الطريقة تكون حالة النفس فى اللحظة « ب » تابعة لحالتها فى اللحظة $(1)^{(1)}$.

والآن لنا أن نسأل هذا السؤال: إذا كان الانسان مكونا من مجموعتين من المونادات هما النفس والبدن، وإذا كانت المونادات لا تتصف بالجمود والثبات بل إنها في تغير مستمر وحركة دائمة فما هو ذلك الشيء الذى ندعوه بالشخص Person ذلك الشخص الذى لا تفتقد شخصيته وفرديته رغم الحركة الدائمة. والتغير المستمر ؟ هنا يجيب ليبنتز بأن الشخص لا يكون هو الجسد لأنه ليس هناك قطة من الجسد تخص الروح، ففى الحياة يكون الجسد الآدمى مثلا أو أى نوع من الأجساد في تغير مستمر وتتخلله المونادات وتخرج منه بصفة مستمرة ، بمعنى آخر إن سلسلة المونادات لا تكون ثابتة أو راكدة أو ميتة أو جامدة وإنما تكون في حركة مستمرة وتغير دائم بحيث لا نستطيع أن نقرر بأن هناك مادة معينة ثابتة تخص ذلك الروح المعين وفي هذا يقول ليبنتز في موناد ولوجيته « ويجب ألا نتخيل كما فهم البعض الذين أساعوا فهم أفكارى أن كل نفس حيوانية لها كمية أو جزء من المادة تختص بها وتتصل بها على الدوام ، وما يتبع ذلك من امتلاكها لكائنات حية أقل منها تكرس دائما لحدمتها ، لأن كل الأجسام في تغير مستمر وداعم مثل الأنهار ، والأجزاء تتخلل الأجسام وتخرج منها باستمرار » (٢) .

Ibid: p. 143. (1)

Leibnitz: La Monadologie, para 41. (1)

وبناء عليه فإن الشخصية لا تكون بالجسم الانساني لأنه مركب من أجزاء ويتعرض لعوامل التغير إن زيادة أو نقصا . فإذا سألنا الآن وكيف إذن نتأكد من ذاتية الانسان وشخصيته ؟ هنا نجد ليبتنز يذكر في خطاب إلى جان فردريك بأن ذاتية الانسان تقوم في الروح والذاكرة l'identite est dans L'esprit et la ذاتية الانسان من الروح والذاكرة memoire » .(1) .

ولما كان الانسان وحده دون الكائنات الأخرى هو القادر على الاستدلال فإنه وحده هو القادر على معرفة الله والحقائق الأبدية في العقل الألمى . كما أن الانسان يحاول أن يفهم وأن يؤكد الغايات الالهية ، وهو وحده أيضا الذي له الحق في أن يكون موجودا في المملكة الإليهة للعناية وأن يفكر في الله كامبراطور أو كوالد يرعى شعبه وجمهوره ومخلوقاته . بمعنى آخر لما كان الانسان مزيجا من موناد مسيطر ومونادات أخرى ، وكانت المونادات الأخرى تتكون على هذا النحو فإن الانسان وحده لتمتعه بالنفس العاقلة وبالعقل هو الذي له هذه المميزات الآنفة الذكر .

والآن نأتى الى المسألة الكبيرة التى ساهم ليبنتز فى حلها مساهمة فعالة . تلك المسألة التى تحير فيها ديكارت مؤسس الفلسفة الحديثة ، والتى جعلت اسبينوزا كا رأينا ينادى بمذهب وحدة الوجود معتقدا أن مذهبه هذا إنما يحل المشكلة التى وقع فيها ديكارت ألا وهى مسألة اتحاد النفس بالبدن إذ كيف يتحد البدن وهو مادى بالنفس وهى روحية خالصة ؟ كيف يمتزج الاثنان وجوهرهما خالف مباين ليكونا وحدة عليا هى الانسان ؟ يقول الفريد فوييه « ... والنفس متميزة عن الأجسام لأنها فاعلة بينا الأجسام قابلة ، ولأنها روحية بينا الثانية مادية ، ولأنها بسيطة بينا الثانية تجمعا » (") نقول كيف إذن يتم التوافق بينهما وكيف يتم التحافق بينهما مع أن كلا منهما يتبع قوانينه الخاصة به ؟ يقول ليبنتز فى مونادولوجيته « والنفوس Souls تفعل فى غايتها ووسائلها تبعا للقوانين الغائية Souls تفعل فى غايتها ووسائلها تبعا للقوانين الغائية Final causes خلال الشغف ، والأجسام تفعل تبعا للقوانين

Saw. R. L : Leibniz p. 25, (1)

Fouiliée; A : memoir sur la philosophie de Leibniz para 11 chp. 5. (7)

الفاعلية « efficient causes » (١) فكيف إذن يتم التوافق بين هذه وتلك وكيف - تتحد القوانين الغائية والفاعلية في الكائن الواحد ؟

هنا نجد ليبنتر يساهم في حل المسألة المتافيزيقية العميقة بفكرته عن سبق التوافق Pre - established harmany . ولنا الآن أن نسأل ما هو سبق التوافق هذا ؟ وما طبيعته ؟ وكيف يعمل على حل مشكلة اتحاد النفس بالبدن ؟

لنترك الآن ليبنتز يعرض نفسه في هذه المسألة فنجده يقول في التفسير الثالث وهو مقتبس من خطاب له مذكور في روبرت لاتا(٢) يرد فيه على المعترضين عليه فيقول ما معناه لقد اعتز بعض أصدقائي النابغين والمتعلمين بفروضي الجديدة في المسألة العظيمة « اتحاد النفس بالبدن » ورأوها ذات قيمة وسألوني أن أعطى بعض التفسيرات فيما يتعلق بالاعتراضات الموجهة اليها والتي قامت عن سوء فهمها وإنني ... أي ليبنتز ... أرى أن الأمر سيكون واضحا تماما لكل العقول بالتفسير التالي :

لنفترض أن هناك ساعتين متوافقتان زمنيا تماما ، فإن تفسير هذا التوافق لن يخرج عن طرق ثلاثة : الطريق الأول يمكن بلورته في التأثير المتبادل لواحدة من هاتين الساعتين في الساعة الأخرى بحيث يتحقق ذلك التوافق . والعلريق الثالى يمكن تلخيصه في قيام عامل ماهر بالاهتام بهاتين الساعتين وتدخله المستمر في ضبطهما والعناية بهما لكى يكونا متوافقتين باستمرار . أما الطريق الثالث والأخير فيقوم في دقتهما الخاصة المسبقة التي تجعلهما دقيقتين ومتوافقتين دون ما تأثير من أحد هاتين الساعتين على الأخرى ودون ما تدخل من خارج .

أما الطريق الأول ذو التأثير المتبادل فلقد تأكد بتجربة أجراها هيمجنز

Leibnitz: La Monadologie, para 79. (1)

Latta; R: The Monadology and other philosophical writing of Leibniz p. 22. (7)

"Huygens أثارت دهشته ، فلقد أوصل رقاصين كبيرين بقطعة معينة من الحشب ، فكان أن اشترك التأرجح المستمر لهذين الرقاصين في إحداث ذبدبات متشابهة في جزئيات الحشبة . ولكن لما كانت هذه الذبدبات المختلفة لا يمكن أن تستمر على نحو سليم بدون تدخل احدهما في الأخرى وذلك باستثناء أن يكون الرقاصان حافظين للوقت معا ، فإنه يحدث بطريقة تثير الاعجاب أنه حتى في حالة كون التأرجح مضطربا بوضوح فإن الرقاصين يعودان للتأرجح المنتظم مرة ثانية تماما كالخيطين الممتدين اللذين يكونان متوافقين .

والطريق الثانى الذى يجعل الساعتين تحفظان دائما الوقت معا هو أن نضعهما تحت رعاية عامل ماهر يجعلهما متوافقتين معا فى كل دقيقة وأنا ــ ليبنتز ــ أدعو ذلك طريق المساعدة .

ويبقى الآن الطريق الثالث وهو أن نجعل كلا من الساعتين مضبوطتين ودقيقتين منذ البداية إلى الحد الذى يجعلنا نتأكد من أنهما سيحفظان الوقت معا ودائما في المستقبل وهذا هو طريق سبق التوافق .

وبعد أن يعرض ليبنتز آراءه على هذا النحو وبالتمثيل بالساعتين يقول دعونا الآن نضع النفس والجسم موضع الساعتين فإن توافقهما لابد أن يقوم أيضا بواحد من هذه الطرق الثلاثة .

فطريق التأثير The way of influence هو طريق الفلسفة العامية تلك التى تؤمن بالأثر والتأثير ، ولكن لما كنا لا نستطيع أن نتصور الجزئيات المادية أو الأنواع اللامادية أو الكيفيات التى تنتقل من واحد من هذه الجواهر الى الاخر فإننا نضطر لأن نتوقف عن هذا الطريق .

⁽١) كريستيان هيجنز ١٦٢٩-١٦٩٠ كان رياضيا وطبيعيا وفلكيا وقابل لبينتر في فرنسا عام ١٦٧٢.

وطريق المساعدة The way of assistance لا يمكن أن أسلم به أيضا لأن هذا الطريق إنما يفترض وجود اله أو عقل خارج عن الأشياء ويتدخل باستمرار وفى كل حظة فى كل آن زمانى فى هذه الأشياء كى يساهم فى إحداث كل ما يحدث ويقع فى الوجود .

ويبقى اذن فرضى أو طريقى الخاص وهو طريق سبق التوافق The way of ويبقى اذن فرضى أو طريقى الخاص وهو طريق سبق التوافق pre-established - harmony الذى اخترعه الفن الألهى وخلق منذ البداية الجواهر بطريقة كاملة ومنتظمة ومتقنة بحيث أن اتباعها لقوانيها الخاصة التى منحت إياها بادىء ذى بدء يجعل كل جوهر منها متوافق مع الاخر كما لو كان هناك تأثير متبادل بينها أو كما لو كان الله واضعا يده عليها باستمرار مؤيدا انتظامها وحافظا لتوافقها .

ثم يقول ليبنتز بعد ذلك مؤيدا فرضه الخاص بسبق التوافق فيقرر أنه ليس فى حاجة الى تقديم براهين أخرى عن فرضه هذا إلا إذا وجب سؤاله عن برهنة أن الله ماهر لدرجة تمكنه من استخدام فنه المخترع ، ذلك الفن الذى نجد أمثلة له بين الرجال كل بالنسبة الى درجة مهارته . وما دام الانسان قادر على ذلك النوع من الفن فلا يمكن إلا أن نقرر بأن الله يستخدم ذلك النوع من الفن على أحسن ما يكون وبأفضل طريقة ممكنة .

وعلى هذا النحو تتحد أو تتوافق أيضا المملكة الفيزيقية للطبيعة والمملكة الأخلاقية للعناية ، تلك المملكتان اللتان تندرج تحت أولاهما مملكة العلل الفاعلية التي تحكم الجسم الانساني ومملكة العلل الغائية التي تحكم النفس الانسانية أو النفوس عامة يقول ليبتتز هناك توافق كامل بين مملكة الطبيعة ، الأولى مملكة العلل الفاعلية ، والثانية مملكة العلل الغائية ، ويجب أن نلاحظ هنا توافقا اخر بين المملكة الفيزيقية للطبيعة والمملكة الأخلاقية للعناية ...(١) كما يقرر ليبنتز ف مبادىء الطبيعة والعناية أن « هناك توافقا كاملا بين إدراكات الموناد وحركات

Leibnitz : La Monadologie para 87. (1)

الأجسام ، توافق مسبق في الخارج بين نسق العلل الغائية ونسق العلل الغاعلية ، وهنا يتألف التوافق والوحدة الفيزيقية بين النفس والجسم ...(١) »

خلاصة موقف لبينتز عن العالم والطبيعة :

العالم ملاء كامل ، تنتشر فيه المونادات المتايزة والمتباينة بحيث لا يمكن أن يشابه موناد موناداً آخر ، وتلك المونادات تتغير باستمرار وتتحرك ، أما مبدأ تغيرها فقى داخل المونادات ذاتها لا خارج عنها .

والمونادات المنتشرة في العالم ليست كلها في درجة واحدة فهناك أولا النفس العاقلة أو الروح Rational soul وهي أرقى المونادات ثم هناك النفس الحيوانية وهي في درجة وسطى، وأخيرا هناك النفس النباتية Entelechy وهي أدنى الدرجات.

وكل موناد من تلك المونادات حاصل بداخله على قوة هى مبدأ حركته وحيويته وبه طاقة وحياة . وكل جزء من المادة هو عالم ملىء بالمخلوقات مزود بكل النشاطات وليس امتدادا كاتصور ذلك ديكارت . أما المكان والزمان فليسا حقيقيان كما أن الحركة ليست حقيقية ، فالمكان بجرد ارتباط وترتيب للأجسام ، والحركة ليست إلا أثراً من آثار القوة .

وينتج عن تجمع المونادات العالم الحقيقى Real universe وهذا العالم الحقيقى كوحداته المكونه له لا امتداد له ولا شكل ولا مكان ولازمان ولا حركة . وكا أننا لا ندرك المونادات كذلك نحن لا ندرك العالم الحقيقى ، إذ العالم الذى ندركه والأجسام التى نميزها فيه لها امتداد وشكل ومكان وحركة . والعالم الأخير ليس عالم حقائق وإنما عالم ظواهر phenomena أو مظاهر ويسميه ليبنتز بالعالم المادى .

Leibnitz : principe de la nature et de la Principle Grace

العالم إذن ما هو الا تركيب أو تجميع للمونادات ، ولكن ما الذى يربط بين هذه المونادات ليؤلف بهذا الربط العالم ? يجيب ليبنتز بأن الرابطة التى توجد بين المونادات والتى توحدها لتؤلف العالم ليست رابطة واقعية Real ولكنها رابطة مثالية ideal . وتقوم هذه الرابطة على فكرة أن المونادات ترتبط جميعا للعمل على الوصول الى غاية عامة كا لو كان ثمة تفاعل حقيقى بينها . وتقف وراء هذه العلاقة المثالية فكرة التوافق harmony فالرابطة إذن من طبيعة هذا التوافق .

أما الانسان فإن الاتحاد بين نفسه وبدنه يقوم عن طريق ذلك التوافق أو عن طريق سبق التوافق الذى شرحناه ، فالنفس وهي الموناد المسيطر على جسمنا تقع له إدراكات مختلفة ومتعاقبة غير معتمدة على الجسم الذى يتكون من مونادات أخرى ، ومع ذلك فإن ذلك الجسم يغير حالته باستمرار ليكون هناك توافقا بينه وبين جوهره المسيطرة بدون استقبال أى تأثير من ذلك الجوهر . فهنا إذن توافق وتفاهم بين تغيرات الجسم وتغيرات النفس كما لو كان ثمة تفاعل حقيقي بينهما . ويقول ليبنتز إن علة ذلك التوافق هو الله الذى خلق هذه الفكرة بادىء ذى بدء وجعلها لا عملية حتمية تحتم التغيرات المتوافقة مع التغيرات الأخرى ، وإنما عملية اعتبارية تضع في الذهن ما يجب أن يحدث لكل موناد ممكن بسبب ما فيه من قوة وبسبب توافقه مع التغيرات الأخرى .

وعالم ليبنتز عالم حى والطبيعة عنده منتظمة ومتناسقة ومتوافقة لا صحب فيها ولا فوضى . وليس هناك فى عالم الحقيقة ما ندعوه بالكل والجزء والمركب ، فهذه كلها ظواهر تنتج عن هذا التوافق تماما كما تنتج السيمفونية من وحدات موسيقية غير مرتبطة وإنما يحدث ارتباطها عندما تتحد بواسطة التوافق بإحساساتنا ومشاعرنا . وكما أن السيمفونية لا وجود حقيقى لها وإنما نتجت عن التوافق الذى وحدها بمشاعرنا وأعطاها سمات اللحن الكامل كذلك الأمر فيما يتعلق بالكل والجزء والمركب لا وجود حقيقى لها وإنما نتيجة لفكرة التوافق هذه .

خامسا

الموناد : ونظرية المعرفة

الموناد: ونظرية المعرفة

تشكل نظرية المعرفة فى فلسفة ليبنتز ، مسألة شائكة متعددة الجوانب ، متداخلة الأطراف ، فنحن نجد عند ليبنتز ، فى كل فكرة له ، وفى كل خطرة عنده ، نزعة توفيقية عجيبة ، تجمع فى حكمة بالغة الأضداد المتنافرة فى وحدة ظاهرة . وتنسق بين مختلف المشارب والمذاهب ، وتصل بهذه وتلك الى نسق باسق البناء ، جميل التكوين .

لقد كانت أمام ليبنتز فلسفة تجريبية لا تؤمن إلا بكل بما هو حسى ومحسوس وكان بمثل هذه الفلسفة بكل دقائقها الفيلسوف الانجليزى جون لوك فى ذلك الحين . ولقد ذهب لوك إلى إنكار كل التصورات العامة ، وإنكار فكرة فطرية المعارف ، ونفى نفيا قاطعا أن يكون الانسان قد ولد وهو مزود بمعارف نظرية كا ذهب الى ذلك أفلاطون ، وكما أيده فى العصر الحديث ديكارت . ونادى بأن سبيلنا الوحيد الى المعرفة هو العالم الحسى بما فيه من وقائع وجزئيات تخضع لحواسنا الحسمة المعروفة . أما عالمنا الداعلى من عواطف واتجاهات وميول فإن السبيل الى إدراكه هو قوة أخرى سماها قوة الامتبطان ، وهذه القوة الأحرى لما قوة فكرية أو مثالية ولكنها قوة حسية وعلى هذا النحو يتستى لوك مع نفسه .

وعن اتصال الأعضاء الحاسة بالمحسوس تنتج الأفكار البسيطة ، ومن هذه الأخيرة ، ومن تركيبها على أنحاء مختلفة تنتج الأفكار المركبة . وهناك صفات أولية مثل الشكل والعدد والامتداد وصفات ثانوية مثل الطعم والذوق والشم . والأولى توجد في الشيء بغض النظر عن إدراكنا أو عدم إدراكنا لها ، أما الثانية فيرتبط إدراكها بأعضائنا الحاسة المختلفة .

هذا هو نموذج البناء المعرفى عند لوك ، ذلك النموذج الذى كان ديكارت صريحا فى رفضه فديكارت قد ذهب الى أن هناك أفكار أفطرية فينا ، وأقام بنائه المعرفى الاستمولوجى كله على أساس الفكر . كا نادى ديكارت بوضوح بأن العقل _ والعقل وحده ـ هو سبيلنا الوحيد الى المعرفة . فعن طريق الشك نتوصل الى أننا نفكر ، وعن طريق الفكر نتوصل الى أننا نوجد ، وعن طريق التفكير فى كائن كامل لا متناهى نتوصل الى وجود مثل هذا الكائن . ثم نتوصل أخيرا الى وجود العالم ولكن فى صفاته المندسية وحسب ، أى من حيث هو امتداد ، وإمتداد ليس إلا .

ولقد جمع كانط فى فلسفته النقدية الحس والعقل معا ، وذهب الى أن المعرفة الانسانية ما هى إلا تضافر وتعاون بين أساسين ، أساس حسىهو العالم الخارجى بما يبدو فيه من ظواهر ، وأساس عقلى تتمثل فيه ثلاث قوى هى الحساسية الصورية والفهم الصورى ، والنطق الصورى . وذهب كانط إلى أن المعرفة التى تقوم على الحواس وحدها هى معرفة مشتتة مبعثرة وفرادى لا ضابط لها ولا رابط ، كما المعرفة العقلية وحدها هى مجرد صيغ جوفاء فارغة خالية من أى محتوى أو مضمون .

كبف نعرف عند كانط ؟ يجيب كانط بأن الاحساسات تأتى من الخارج مشتتة ومبعثرة وفرادى ، ثم يأتى دور العقل فيوحد بواسطة الحساسية الصورية هذه الاحساسات في صورتى الزمان والمكان ، والمكان والزمان عند كانط صورتان أو مقولتان عقليتان قبليتان . وبعد ذلك يأتى دور الفهم الصورى فيتدخل بمقولاته المختلفة مثل العلية والاضافة والجوهرية والنسبية والكمية والكيفية فيصيغ تلك الاحساسات صياغة أكثر دقة ويحيلها إلى أمر أكثر معقولية وفهما .

ولكن العقل لا يتوقف عند هذا الحد ، إذ أننا نجد فيه قوة ثالثة هي قوة النطق الصورى . وتحاول هذه القوة الأحيرة أن تربط بين الظواهر الخارجية في وحدة أعلى وينتج ، نتيجة لهذا الربط اسم العالم ثم تحاول مرة ثانية أن تربط بين الظواهر

الداخلية في وحدة أعلى وينتج عن هذا الربط اسم النفس. ثم يربط النطق الصورى أخيرا بين العالم والنفس محاولا إيجاد علة لهما ومن ثم يتوصل إلى الله.

ولما كان العالم كفكرة كلية لا يتوفر فيه الجانب الحسى أى لا يخضع لاحساساتنا ، كذلك الأمر بالنسبة إلى النفس وإلى الله ، فإنه ينجم ثلاثة أغاليط تدرسها ثلاثة علوم نظرية الأغلوطة الأولى : هي أغلوطة علم الطبيعة النظرى الذي يدرس العالم ، والأغلوطة الثانية هي أغلوطة علم النفس النظرى الذي يدرس النفس ، والأغلوطة الثالثة هي أغلوطة علم اللاهوت النظرى الذي يدرس الله .

والنتيجة هي أننا لا نستطيع أن نبرهن على وجود العالم أو النفس أو الله التي يسميها كانط بأنها تنحصر في دائرة الحقائق nomena . فما القول في الأخلاق إذن؟ يجيب كانط بأنه لا مفر من التسليم بقبول الله والنفس وخلودها كمسلمات أو كبديهيات نقبلها دون أن يبرهن عليها . هذا الموقف الأخير هو الموقف الذي انتهى إليه كانط في كتابه نقد العقل العملي الخالص . بعد أن كان قد وقف موقفا لا أدريا من هذه المسائل الثلاثث في كتابه نقد العقل النظرى الخالص .

ترى هل كان ليبنتز ارهاصا لكانط فى نظريته للمعرفة ؟ هذا هو ما سنحققه فيما بعد .

ولم يقبل الحدسيون أى اتجاه من الاتجاهات السالفة الذكر . فلم يقبلوا الحس كأساس للمعرفة ، كذلك لم يقبلوا العقل مصدرا لها . بالاضافة الى أنهم لم يقبلوا تضافر الحس والعقل معا على النحو الذى رأيناه عند كانط . ولكنهم قالوا بقوة أخرى غير هذه القوى وهى قوة الحدس . كما قالوا بنوع آخر من المعرفة هو المعرفة الحدسية المباشرة ، تلك المعرفة التي تتسامى عن الحس وتتعالى على العقل بتقسيماته وتحليلاته .

ولقد اتفق الفلاسفة ومؤرخو الفلسفة ، على أنه يمكن النظر الى الايستمولوجيا

أو الى نظرية المعرفة من زوايا ثلاثة . الأولى ، هي حدود المعرفة ، والثانية هي طرق المعرفة ، والثالثة هي طبيعة هذه المعرفة .

أما بخصوص الزاوية الأولى المتعلقة بجعل المعرفة ممكنة وإذا كانت ممكنة فما هى حدود هذه المعرفة ، فلقد أجاب الفلاسفة إجابات مختلفة على هذا السؤال . ولكن يمكن أن نقسم هؤلاء الفلاسفة بصدد هذه النقطة الى طائفتين رئيسيتين : هما أصحاب مذهب الاعتقاد أو اليقين Dogmatism ، وأصحاب مذهب الشك .

أما مذهب الاعتقاد أو اليقين ذاته فينقسم الى صورتين: الأولى صورة تلقائية ساذجة ، فجيمع الأفراد يصدقون عادة ويعتقدون ببراءة دون نقد أو تمحيص بما يشاهدونه ، بل أنهم لا يتصورن لحظة إمكان قيام ضد ما هو مصدق لديهم . وهذا نجد له أصلا لدى فلسفات الطبعيين اليونانيين القدماء الذين تصوروا إمكان تفسير العالم الطبيعي كله دفعة واحدة بالقول مثلا بأن أصله الماء أو الهواء أو غير ذلك من العناصر الأولى .

والصورة الثانية للمذهب الاعتقادى ، هى تلك الصورة التى لم تظهر إلا بعد ظهور الشك فى قيمة التفسيرات الساذجة التى ذهب اليها أوائل اليونانيين . فحين الشك فى الصورة التلقائية الساذجة للمذهب الاعتقادى ، رأى أصحاب مذهب الاعتقاد ضرورة قيام هذا المذهب كمذهب له أصوله وقواعده كفلسفة وكمعرفة ليمد الى الحقيقة يقينيها بعد أن سلبها الشك ذلك اليقين . وقد اتخذ مذهب الاعتقاد بالحقيقة والمعرفة وإمكان البلوغ اليهما صورة اعتقاد بالعقل وبقدرته على المعرفة المطلقة التى لا تقف عند حد . وتلك هى النظرية العقلية أو المذهب العقلي العقلية الذى نجده عند سقراط وأفلاطون مثلا فى العالم اليوناني وعند ديكارت ومالبرانش مثلا فى الفلسفة الحديثة .

أما مذهب الشك فقد ظهر من الوجهة التاريخية في الفترة التي تفصل بير

نوعين من الاعتقاد كم ميزناهما عند القدماء . فقد ظهر أولا عن السوفسطائيين الذين كان يتزعمهم بروتاجوراس وجورجياس ويرى السوفسطائيون بوجه الاجمال: أن الانسان مقياس الأشياء جميعا ، مقياس ما يوجد منها وما لا يوجد ، كما يرون أنه لا يوجد شيء، وحتى إذا وجد فلا سبيل الى التعبير عنه وإيصاله إلى الاخرين، فالمعرفة ممتنعة . ولكن الشك لم يتخذ صورة مذهب إلا عند مفكر آخر هو بيرون الذي قال بالشك المطلق في كل شيء بحيث رأي أننا يجب أن نعیش بغیر رأی فلا نثبت ولا ننفی شیئا حتی ولو بالاشارة أو علی ما یقول فيلسوف معاصر يجب أن (نعلق الحكم) وأن نقف موقفا لا أدريا . وقد أزدهر مذهب الشك عند القدماء طويلا بفضل كتابات سكستوس أمبريقوس Sixtus Empirucus وأنسديم Ansidéme . وقد لخص أغريبا Agreppa حجيج الشكاك التي يستندون إليها في مذهبهم وردها إلى عشرة حجج نذكر منها أهمها هنا وهي: أولا : حجة خداع الحواس : وتقرر هذه الحجة أن حواسنا تخدعنا ولا توصلنا إلى الحقيقة ، بل كثيرا ما تقودنا إلى عكس الحقيقة فالشمس التي تبدو لى صغيرة هي كبيرة بعشرات الآلاف نما تبدو لي ، وهذا القلم الذي أراه منكسراً في الماء هو مستقيم خارج الماء ، وما يبدو لي مر المذاق قد يبدو لغيري حلو المذاق . وهذه الكتلة المتصلة التي أراها على هذا النحو وأنا عنها بعيد ، هي وحدات منعزلة إذا اقتربت منها ، فأين الحقيقة هنا ؟ والأدهى من ذلك أن احساسات الفرد الواحد تختلف من ظرف لآخر ، ومن حالة لأخرى ، فما يبدو لى حلو المذاق يكون مرا إذا انتابني المرض ... وهكذا .

ثانيا : حجمة تناقض الناس : والناس مختلفون في الآراء والأقوال والاتجاهات ، فما يصفه فرد بالخير يصفه غيره بالشر ، وما يراه واحد جميلا براه الآخر قبيحا ، أليس هذا مدعاة للشك ؟

ثالثا: حجمة الجهل: يقول الشكاك فيما يتعلق بهذه الحجة أن كل الأشياء مترابطة ومتاسكة ، بحيث أننا لكى نعرف شيئا واحدا منها يجب أن نعرف كل الأشياء المرتبطة معها ، ولكننا لا نعرف الأشياء كلها فينتج أننا لا نعرف شيئا

رابعا: حجة استحالة البرهان: وتتلخص هذه الحجة في أن كل برهان إنما يستند إلى مقدمات مبرهنة أو الى مقدمات غير مبرهنة ، فإن كانت المقدمات مبرهنة ، فيجب بيان برهانها إبتداء من مقدمة أخرى . ثم بيان برهان هذه المقدمة الأخرى ابتداء من مقدمات أخرى وهكذا مما يستحيل معه برهنة ذلك الأمر . وإذا كانت غير مبرهنة فإننا إما ألا نستطيع البرهنة عليها وإما نستطيع ، فإذا لم نستطع فلقد استحال البرهان ، وإذا استطعنا فإننا نحتاج الى مقدمات أخرى وإلى برهان لهذه المقدمات بمقدمات وبراهين أخرى وهكذا والنتيجة أنه يستحيل البرهان ، ويستحيل اقامة الدليل على شيء .

والمسألة الثانية المتعلقة بالمعرفة هي الطرق الموصلة الى المعرفة أو منابع المعرفة . ويخصوص تلك المنابع فإن المذاهب العقلية إرتأت أن منبع المعرفة هو العقل بقضاياه الضرورية ، أما المذاهب التجريبية فقد ذهبت إلى أن منبع المعرفة هو الحس بقضاياه العرضية . أما كانت فلقد رأى في فلسفته التقدية أن العقل والحس معا هما منبعا المعرفة ، بينا رأى الحدسيون أن الحدس هو سبيلنا الى المعرفة ، التي تكون عندهم معرفة ذوقية مباشرة لا استدلالية .

تبقى المسألة الثالثة والخاصة بطبيعة المعرفة هل معارفنا تكون فى الواقع أو تكون داخل عقولنا ، وهنا انقسم الفلاسفة الى قسمين رئيسيين هما الواقعيون والمثاليون ، أما الواقعيون فيرون أن الحقائق والمعارف توجد فى العالم الخارجي ، ونحن ندركها كا هى موجودة تماما فى الخارج . ولكن توجد الى جانب الواقعية الساذجة هذه ، واقعية أخرى نقدية لا تجعل الانسان كآلة التصوير يقبل ما فى الخارج تماما كما هو ، وإنما يقبل منها ويرفض ويعمل فيها عقله وفكره ، ويربط بينها ويحلل ويركب .

أما التصوريون أو المثاليون فلقد انقسموا أقساما متعددة : فهناك التصورية أو المثالية الذاتية التي تقرر بأن الحقائق والمعارف توجد في ذاتنا وفي داخل عقولنا ،

ولا توجد في الخارج. وهناك أيضا التصورية أو المثالية الموضوعية التي تقرر أن الحقائق والمعارف توجد في موضوع خارجي ولكنها ليست حقائق تجريبية وليست معارف حسية ، بل هي حقائق ومعارف مثالية . ومثال تلك المثالية الموضوعية هو أفلاطون ، ذلك الفيلسوف اليوناني الكبير الذي جعل الحقائق والمعارف بمثابة مثل موجودة في عالم آخر غير عالمنا الذي نحياه وهو عالم المثل . وهناك أيضا المثالية النقدية التي يمثلها كانط ، فكانط مثالي من حيث أن الدور الانجابي في المعرفة عنده هو للعقل . فالعقل هو الذي ينتقي ويختار ويركب ، ويصيغ ويدفع عالم الظواهر Phenomena بصوره وصيغه ، ومن هنا تجيء العبارة الشهيرة التي وصف بها الفلاسفة ومؤرخو الفلسفة ، فلسفة كانط وهي ، أن كانط قد أحدث في نظرية المعرفة إنقلابا شبيها بانقلاب كوبرنيكس في عالم الفلك . وهناك أخيرا في أطريكا وبندتو كرونشي في المعاليا . وهناك أخيرا مثالية مطلقة بمثلها هيجل في ألمانيا وبرادلي وبوزانكيت وجويكم في انجاترا ورويس في أمريكا وبندتو كرونشي في المطاليا . وهؤلاء وصلوا بمثاليتهم إلى نهايتها النهائية .

هذه هي المسائل المتعلقة بالابستمولوجيا ،، ويتعين علينا الآن أن نتتبع هذه الخطوط في نظرية المعرفة في فلسفة ليبنتز .

إننا إذا نظرنا إلى أفكار ليبتتز كل على حدة ، لاكتشفنا تناقضا فى أقواله ، فهو يقول مثلا « أن الموناد لا نوافذ له » وأن « الموناد يحوى فى داخله مبدأ تغيره الذى ليس إلا شغفه وإدراكاته » وفى هاتين الفقرتين يبدو أن ليبنتز ينادى بأن المعرفة فطرية مادامت داخلة فى صميم الموناد ، وما دام الموناد لا نوافذ له بحيث لا يترك أثراً حسياً أو غيره كى يدخل فيه أو أن يخرج منه. ومن ناحية أخرى يقول ليبنتز « إن الموناد مرآة مصغرة للعالم » و « أن الموناد يعكس العالم من زاوبته الحناصة » وهنا يبدو أن ليبنتز ينادى بأن المعرفة حسية ، وأن الموناد ينطبع بما حوله من وقائع وأشياء حسية ملموسة فى العالم الخارجي . فهل المعرفة عنده فطرية أم حسية ؟ هل هو ديكارتى فى نظريته للمعرفة أم أنه يميل إلى لوك التجريبي ، وأى الاتجاهين يمثل نظريته فى المعرفة ؟

ومن ناحية أخرى أليس فى وصفه للموناد على أنه « لا نوافذ له » إنما هو إنكار للعلاقة بين موناد واخر فكيف يمكن إذن أن تكون هناك علاقة بين الشخص المدرك والموضوع المراد إدراكه! ومعنى هذا كله أن موقف ليبنتز هذا إنما ينتج عنه فى الحقيقة « إنكار للعلاقة بين العارف والمعروف »(١) فكيف تكون إذن ــ والحالة هذه ــ المعرفة ممكنة عنده وما طبيعة هذه المعرفة وما كنهها؟

ثم أيميل فيلسوفنا إلى المعرفة الحدسية المباشرة تلك التي تعتمد على منهج ذوق وعلى حدوس باطنية داخلية مادام هو قد نادى بأن الموناد عالم مغلق على نفسه ولا نوافذ له ؟ أم أنه فيلسوف عقلى يتبع المنهج الاستدلالي الذي يقوم على الاستنباط والاستنتاج من قضيتين أو عدة قضايا قضية أو قضايا أخرى ما دمنا قد رأيناه ، خصوصا في منطقه ينادى « بفن التركيب » وفن التحليل ، وكلاهما يقوم على عمليات عقلية استدلالية ؟

والسؤال الآن هو ما طبيعة المعرفة عن ليبنتز ؟ وهل ينزع الرجل نزعة تجريبية أم عقلية وهو بصدد نظرية المعرفة أم أنه يجمع بين العقل والحس ؟ ثم هل هو حدسى ذوق أم عقلى استدلالى ؟ هذه هى الأسئلة التي يجب علينا أن نتناولها بالتفصيل والتحليل متوخين كل الدقة في الاجابة عليها .

لقد سبق أن عرفنا ونحن بصدد عرض طوائف المونادات عند ليبنتز أن الادراكات تتباين وتندرج بين الوضوح والغموض. فالنفس العاقلة تكون إدراكاتها أكثر وضوحا وتحددا بينا تكون إدراكات النفس النباتية غير محددة وغير واضحة ، وهناك إدراكات النفس الحيوانية التي تكون درجة وضوحها وتحددها في درجة وسطى بين هذه وتلك . ومن هنا نستطيع أن نستنتج بأنه ليست كل الكائنات أو المونادات المنتشرة في العالم تعرف أو تكون درجة معرفتها في مستوى واحد بعينه ، فالاختلافات في المعرفة بين موناد وآخر أمر ضروري في فلسفة

Saw. R. L: Leibniz ch. 7. p. 184.

ليبنتز ، ذلك الاختلاف الدى لا نجده عند ديكارت الذى يسلم بأن العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس ، وإنما الاختلاف بينهم إنما يكون في المنهج وحسب .

هذا وإدراكات المونادات على إختلاف طوائفها تعتمد على تعبير الموناد عن حالاته الخاصة به من ناحية ، وتعتمد من ناحية أخرى على تمثيل العالم الخارجي من وجهة نظرها الخاصة . بمعنى آخر إدراكات المونادات تقوم على مبدأ داخل منبعث في صيميم الموناد هو أساس تغيره وشغفه المستمر . كما تقوم من ناحية أخرى على إثارات حسية آتية من خارجه يقوم بتمثيلها وعكسها . وعلى هذا النحو تصبح المعرفة عند ليبنتز فطرية من ناحية تعبر عن حالات الموناد الداخلية ، ومكتسبة من ناحية أخرى تشير إلى تمثيل الموناد إلى العالم الخارجي أو تشير إلى الموناد على أنه مرآة مصغرة ينعكس فيها العالم كله . بمعنى آخر المعرفة عند ليبنتز فطرية تنبثق من داخل الموناد ، ومكتسبة تتأثر بالمادة الحام التي تأتيها من الحارج فتتيح لها نقل ما لديها من أفكار موجودة بالقوة إلى الوجود بالفعل . وعلى ذلك فالموناد يتقبل باستمرار الأنطباعات التي تأتيه من الخارج ثم يعيل تلك الانطباعات بفضل ما لديه من قوة ونشاط وحيوية خاصة به الى معارف وأفكار « ويلاحظ أن هذه الأفكار لا تكون واضحة ومتميزة منذ البداية بل تبدو للوهلة الأولى مختلطة وغامضة ولا تكتسب الوضوح والتميز إلا عندما تصبيح موضوعا يفكر فيه الموناد ويعيه »(١) ويقول أرشمبولت « إن في استطاعة الروح أن تتمثل أية صورة أو أي شيء عندما تتاح لها فرصة التفكير فيها ، وقد أعتقد ليبننز أن هذا يدل على أن الفكرة المتمثلة موجودة في الروح سواء كنا نفكر فيها أو لا، إذ الروج مشتمل على فكرة الله وسائر الماهيات والموجودات، وهذا يتفق مع مبادىء ليبنتز لأنه من الطبيعي ألا يكتسب العقل شيئا من الخارج ، وأنه لمن الخطأ القول بأن الروح تتقبل الرسائل كما لو كانت له نوافذ وأبواب »(٢) .

Latta, R.: The Monadology and other philssop hical writing p. (1)

Paul, A: Leibniz p. 104. (7)

المرفة إدن عند ليبنتز لا يمكن أن تكون مكتسبة وحسب إذ الموناد لا نوافذ له ، ولا يمكن أن تكون فطرية وحسب وإلا فكيف يعكس الموناد العالم وكيف يحس ولا يمكن أن تكون فطرية عنده هي يحب به عناية مرآة يلتقط كل المونادات التي من حوله . وإنما المعرفة عنده هي فد به ومكتسبة في آن واحد . ولكن كيف نفهم هذا ؟ هل معنى فطرية المعرفة المعرفة عن الفرد يولد وهو مزود بمعرفة تامة وناضجة ومتحققة بالفعل ؟ أو أن معنى تلك الفطرية أن النفس الانسانية زودت بكل المعانى والمثل والمعارف في حياتها الروحية العليا قبل أن تنزل إلى هذه الأرض كما ذهب إلى ذلك أفلاطون في نظريته في المثل ؟

الواقع أن النوع الأول لا يمكن أن يكون ممثلا لفلسفة ليبنتز إذ عنده لا ميلاد الإبالخلق ولا وفاة إلا بالإبادة فنجده يقول « ... لا يمكن أن يوجد ميلاد مطلق أو موت كامل بالمعنى الجامد لهما ... فما ندعوه بالميلاد ما هو الا تطور وغو ، وما ندعوه بالموت ما هو إلا إحتواء ونقصان » (1) فعند ليبنتز ليس هناك ما يسميه الناس بالميلاد أو الموت الطبعيين فكل شيء في الطبيعة حي ويتمتع بالحيوية والحياة . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى لا يكون الفرد أو الموناد في فلسفة ليبنتز مزودا بمعرفة تامة متحققة بالفعل وإلا لتوقف نشاط الموناد الذي ما هو إلا شغف مستمر بالادراكات أو هو إدراك مستمر . كما أن المعنى الثاني لا ينطبق على فلسفة ليبنتز أيضا ، إذ لا نجد بين مؤلفا واحدا يشير إلى تلك الحياة السابقة على تلك التي تحياها النفس في عالم الظواهر أو عالم الأشباح .

يبقى إذن أمامنا تفسير واحد لنظرية المعرفة عند فيلسوفنا ، وهذا التفسير مفاده بأننا نحمل معنا منذ البدء أفكارا فطرية موجودة وجودا بالقوة على حد التعبير الأرسطى وتحتاج إلى من يخرجها من القوة إلى الفعل ، أما الشيء الذي يخرج تلك المعرفة من القوة إلى الفعل فهو عند ليبنتز الشيء الحسي أو الاثارات الحسية . بمعنى آخر إن أفكار الانسان فطرية وكامنة فيه أو موجودة فيه بالقوة وهي لكى

Leibntz: La Monadologie para 73.

تظهر أو تتحقق بالفعل تحتاج إلى إثارات حسية تأتى الموناد من العالم الحيط به والذى يتمثله كله فى ثناياه . وفى هذا يقول ليبنتز « نحن لا نشعر دائما بالعادات المكتسبة وبالأشياء المختزنة فى ذاكرتنا ، وبالطبع فإنها لا تكون دائما فى طواعياتنا حين نطلبها ، على الرغم من أننا غالبا ما نسترجعها بسهولة فى عقولنا فى مناسبات دقيقة تعيدها إلينا كا نحتاج فقط إلى بداية أغنية لكى نتذكرها »(١).

لنتساءل الآن وما معنى أن المعرفة مكتسبة عنده أهى مكتسبة على غرار معرفة لوك الذى يذهب إلى أن العقل لوحة بيضاء ينقش عليها كل شيء من التجربة ؟ الواقع أن ليبنتز ينكر هذا كل الانكار فهو كا رأينا يؤمن بكمون الأفكار والمعارف في النفس الانسانية أو العقل الانساني . والمعرفة إذا كانت مكتسبة عند ليبنتز فهي ليست على غرار فلسفة لوك وإنما يصبح لكلمة الاكتساب هنا معنى آخر هو فقط الاثارات الحسية أو الأشياء الحسية التي تنقل الأفكار الكامنة والفطرية من القوة إلى الفعل أو من الكمون إلى الظهور .

وعلى هذا النحو وبهذا المعنى تصبح المعرفة عند ليبنتز فطرية ومكتسبة فى نفس الوقت وفى هذا يقول إميل بيم « إن حقائق الأعداد مثلا فطرية فينا ولكن هذا لا يمنا من تعلمها ، وكذلك الأمر فيما يتعلق بالعلوم الأكثر تعقيدا وعمقا ، فبالرغم من أن معرفتنا لها مكتسبة وتجريبية إلا أن معرفتنا الفطرية لهذه العلوم كامنة في نفوسنا »(٢) .

وكما يجمع ليبنتز بين الفطرية والمكتسبة فى نظريته للمعرفة كذلك نراه يجمع بين الحدس وبين الاستدلال ، بمعنى أن المعرفة عنده تكون حدسية من جهة واستدلالية من جهة أخرى . فإذا كان الحدس عند ليبنتز يتبع منهجا ذوقيا باطنيا داخليا مباشرا ، فإن الاستدلال عنده يتبع منهجا عقليا يقوم على تحليل وتركيب

Leibniz: Noveaux essais sur l'entendement humain p. 13.

Emilé Van Bieme Léspace et le temps chez Leibniz et chez Kant p. (Y) 196.

الأشياء والمقارنة بينها والاستنباط فيها .

لقد قلنا أن ليبنتز ينادى بطوائف المونادات وأن الادراكات تختلف حسب تلك الطوائف بين الغموض والوضوح ، ونجده يرتب على ذلك مسألة أخرى وهى أن الموناد يسعى دائماً إلى الرق والرفعة والسمو لكى لا تصل إدراكاته إلى أقصى درجة من الوضوح والمعقولية وحسب ، بل لكى تصل إلى مدينة الله ، تلك المدينة التى تجمع خير المونادات ، والتى يسودها الخيرية والحق والجمال ، والتى غاول أن تحاكى الله وأن تتحد به .

لابد أن نتوقف عند الفكرة الليبنتزية الأخيرة قليلا فالقول بأن الموناد يسعى حثيثا للصعود إلى مدينة الله ثم محاولته الاتحاد بالله يذكرنا بجدل أفلاطون الصاعد والمابط . فلقد ذكر أفلاطون أن النفس الانسانية وقد شاهدت عالم المثل قبل أن تببط فتلبس الجسد مبدأ الشرور والأثام ، تحاول مرة ثانية أن تصعد لعالم المثل ، وذلك بواسطة الخلاص من جسدها . وهى في صعودها ذلك تتسامى وتتعالى على ما في عالم الأشياح من مراتب التخمين والطنون والاعتقاد لكى تصعد الى عالم المثل ، فترى المثل الرياضية المجردة ، ثم تصعد أكثر لكى تشاهد عالم المعقولات العليا التي تتربع على عرشه مثل الحق والخير والجمال . ولما كان الخير عند أفلاطون هو مثال المثل ، فإنه يقابل الله في الفكر الديني . وذلك الخير هو نهاية مطاف النفس في رحلتها التطهرية تلك نحو قمة العالم ومبدئه الأول . أما الجدل النازل فيتخذ طريقا عكسيا .

ولقد نادى أفلوطين أيضا بجدل صاعد وهابط. وفى الجدل الصاعد تنجه النفس من كثرة المحسوسات إلى المبدأ المنظم لها وفى المبدأ المنظم للكثرة نعثر على الوحدة ، فالوحدة إذن أعلا من الكثرة . ولكن هذه الوحدة الأولى لا تشفى غليل النفس فتتجه النفس صاعدة للبحث عن الوحدة فتفحص عنها فى سائر الموجودات الحسية ، لكنها لا تعثر عليها فتصعد الى النفس الكلية ، فترى أن هذه

النفس هي التي تسبغ الوحدة على الموجودات المتكثرة في عالمنا هذا . فعلة النظام إذن في العالم الحسى وموجوداته هي نفس كلية منبثة في العالم وهي أكثر وحدة من النفوس الجزئية ، ولكن النفس الكلية لا تمثل الوحدة المطلقة التي تنشدها النفس. و في النفس الكلية ، قوى تمثل الاستدلال والاشتهاء والادراك ، فتواصل النفس رحلتها الصاعدة تلك باحثة عن الوحدة التامة ، وهنا تصل الى العقل الكلي ، حيث تجد المعقولات الكلية فيه وهي مترابطة ومتحدة وكلية . ولكن النفس لا ترى في هذا العقل الكلي وحدة مطلقة ، إذ تجد فيه عقلا ومعقولا فتستمر في حركتها التصاعدية هذه ، حتى تصل الى الواحد بالذات ، الذي هو واحد بالمعنى المتافيزيقي والأنطولوجي والأيستمولوجي والرياضي .

أما رحلة النفس الهابطة ، أو الجدل الهابط فيتخذ طريقا عكسيا ، بادئا بالواحد ثم ماراً على العقل الكلي ثم النفس الكلية ثم النفوس الجزئية .

ونحن لا نستطيع _ ونصوص ليبنتز بين أيدينا _ أن نقرر بأن ليبنتز قد ذهب إلى جدل من هذا النوع الأفلاطولى أو الأفلوطينى . فالجدل الأفلاطولى يتخذ لنفسه محطات روحية ، وكذلك الأمر عند أفلوطين . أما ليبنتز فلم يقرر شيئا من هذا ، حقا إن هناك عنده مونادات غير شاعرة ، ومونادات شاعرة غير عاقلة ، ومونادات شاعرة وهاقلة معا . وحقا أيضا أنه ذهب إلى أن هذه المونادات الأخيرة تسعى حثيثا نحو الخلاص من المونادات التي تشكل الجسد ، لكي تستطيع أن تسعى حثيثا نحو الخلاص من المونادات الأعظم . ولكنه لم يقرر صراحة بأن تحيا في مدينة الله ، وأن تشاهد الله الموناد الأعظم . ولكنه لم يقرر صراحة بأن هناك صعوداً وهبوطا . كما أنه يذكر من ناحية أخرى بأن كل موناد يتمثل في العالم بأكمله ، فيقي أمامنا في نهاية المطاف التفسير التالى :

إن الموناد بما أنه يتمثل العالم بأجمعه ، فإنه سوف يتمثل بالضرورة الموناد الخالق والمونادات العليا التي تحيا في مدينة الله ، بالاضافة إلى تمثله للمونادات الشاعرة غير العاقلة ، والمونادات غير الشاعرة والمونادات الشاعرة والعاقلة ، وبتركيز الموناد على الجانب الالمي ، وبإغفاله للمونادات الأخرى ، يدخل بفضل هذا

التركيز والتسامي عن المونادات الشاعرة غير العاقلة . والغير شاعرة ، والشاعرة والعاقلة ، في نوع من الزمالة مع الله .

وهنا أيضا تستوقفنا عبارة ليبنتز القائلة أن الموناد يسعى دائما الى الرقى والرفعة والسمو لا لكى تصل إدراكاته الى درجة النضوح والمعقولية ، بل لكى تصل الى مدينة الله ، ثم وصفه لهذه المدينة بانها تجمع خير المونادات ويسودها الخير والحق والجمال . ومدينة الله التى ينادى بها ليبنتز هنا لا شك أنها فكرة أوغسطينية ، فلقد نادى القديس أوغسطين بأن هناك مدينة الله تقابل المدينة الأرضية ، وأن مدينة الله هذه قاصرة على الكنيسة والمسيحيين ، وسوف نتعرض لهذه المسألة فيما بعد ونحن بإزاء عرض أفكار ليبنتز الميتافيزيقية ولكن المهم الآق هو : هل نستطيع أن نقول أن المعرفة التى تتم في مدينة الله هذه وهي معرفة حمسية مباشرة بين تلك المونادات وبين الله هي أرق أنواع المعرفة ؟

أغلب الظن أنها كذلك ، خصوصا وأن تلك المونادات أرقى من النفوس الناطقة التي هي أعلى طوائف المونادات ، فلا بد وأن تكون معرفتها ثمتئذ أدق وأعمق من معرفة النفوس الناطقة وغيرها من المونادات الدنيا . ولكن لما لا نقول أن معرفة تلك المونادات التي تغشى مدينة الله إستدلالية عقلية ؟ الواقع أن هذه المعرفة ليست إستدلالية البتة ؟ فالمعرفة في هذه المدينة ، معرفة سامية عليا ، تتخطى كل استدلال ، وتتعدى كل منطق ، وتعلو على كل قياس .

أما المعرفة الاستدلالية العقلية فلقد رأيناها واضحة كل الوضوح في منطق ليبنتز وفي رياضياته ، وفي أفكاره عن فن التركيب وفن التحليل . وغيرها من الفنون والعلوم التي تتخذ عمليات المنطق والرياضة إن تحليلا وإن تركيبا وإن استنباطا .

نحن نرى إذن أن المعرفة عند ليبنتز فطرية باعتبار ، ومكتسبة باعتبار ، وحدسية باعتبار ، وأنه « يحوى وحدسية باعتبار : هي فطرية عقلية لأن الموناد لا نوافذ له من جهة ، وأنه « يحوى

فى داخلة مبدأ تغيره الذى ليس إلا شغفه وإدراكاته » من جهة أخرى . وهى مكتسبة وتجريبية لأن الموناد « مرآة مصغرة للعالم » كا أنه « يعكس العالم من زاويته الخاصة » . وهى حدسية من حيث دخول الموناد فى مدينة الله ومحاكاته والتشبه ، والاتحاد به . يقول ليبنتز فى مقالات جديدة فى الفهم الانسانى « إن المعرفة لا يمكن أن تكون حدسية كلها ، لأننا لا نستطيع الوصول دائما الى الأفكار الوسيطة ، وكذلك لا تكون حسية دائما ، لأن معرفتنا الحسية تنحصر فى معرفة الأشياء التى تؤثر فى اللحظة الراهنة على حواسنا . بل الواقع أن معارفنا تجمع بين الحدس والاستدلال والحس »(1) .

لوك وليبنتز ونظرية المعرفة :

كان لوك يرى أن المعرفة مكتسبة وأن العقل لوحة بيضاء ينقش عليها كل شيء من التجربة وأن الحواس تنقل إلينا العالم الخارجي بينها الاستبطان ينقل الينا عالمنا الداخلي الباطني من تفكير وشعور وإرادة وشك ... الخ . ولما كان الاستبطان عنده حسيا فينتج من ذلك أن المعرفة عنده حسية وحسب .

يقول آرون « لقد عرف لوك المعرفة بأنها إدراك الترابط أو الموافقة أو عدم الموافقة أو عدم الموافقة أو الموافقة أو الموافقة أو الموافقة أو الموافقة أو الموافقة أو الأحساس ولذلك فإن تعريف المعرفة هذا إنما يتكون عن النظرية التجريبية الأصل الأفكار (")

ولقد انتقد ليبنتز لوك انتقادا مرا وخصص له كتابا بأكمله نجده يوضح فيه رأيه المضاد لرأى لوك وفي بداية هذا الكتاب يتضح رأى ليبنتز بوضوح، ففيلالس الممثل للوك في المحاورة يبدأ بوصف موجز للطبيعة العامة للمعرفة في

Leibnitz: Nouveaux essais sur l'entendement humaine p. 325. (\)

Aaroon: John lock p. 223. (*)

مواجهة مذهب الأفكار الفطرية ، ويدعى البرهنة على عدم جدوى ذلك المدهب حتى في اعتباره فروضا مادام الانسان عنده يستطيع أن يكتسب كل المعرفة التى يمتلكها ، بدون مساعدة لأى تأثير فطرى داخل ، ويجيب ثيوفيل الممثل قائلا « إنك تعلم يافيلالس بأن لدى رأى جد متناقض ، فإننى أسلم دائما مع ديكارت ومازلت أسلم بأن فكرة الله فطرية ومن ثم فهناك أيضا أفكار أخرى يجب أن تكون فطرية مادام لا يمكن اشتقاقها من الحواس ، والآن ومع ذلك وطبقا لمذهبى الجديد فقد ذهبت الى أبعد من ذلك ، وبالطبع فإننى أعتقد بأن كل أفكار وأفعال نفوسنا تقوم من منبع داخلى فيها » (١) .

وحقيقة الموقف عند ليبنتز هو أن أفكارنا موجودة فعلا فى الذهن وجودا بالقوة وتخرج الى حيز الوجود الفعلى أوتتحقق بالفعل عن طريق ماتثيره الحواس والتجربة . وعلى هذا النحو كانت المعرفة عنده فطرية من جهة ومكتسبة من جهة أخرى لامكتسبة وحسب كا ارتأى ذلك لوك .

وليبنتز يعترف بناء على ذلك بوجود نوعين من الحقائق والأفكار حقائق ضرورية تمتاز بالوضوح والتميز ونقيضها يؤدى إلى التناقض ، وحقائق عرضية تمتاز بالغموض واللاتميز كما أن نقيضها ممكن . وهذه تتضمن عددا لا حصر له من الادراكات المتناهية في الصغر ــ التي سنفصل القول فيها فيما بعد ــ والتي لا تصبح واضحة إلا عندما تنتقل إلى الذهن ــ والانتقال هنا ليس فعليا وإنما هو انتقال مثالي ــ وتصبح موضوع فكرة وتنقل ما لمديه من أفكار موجودة بالقوة إلى وجود بالفعل . كما أن ليبنتز ــ كما رأينا ــ انتهى وهو بصدد نظرية المعرفة إلى أن المعرفة حدسية واستدلالية في حين اعتبر لوك المعرفة مجرد إدراك ما بين أي فكرتين من توافق وترابط أو ما بينها من عدم توافق أو ترابط .

وعلى ذلك يمكننا أن نقول أن المعرفة عند ليبنتز ذات مدلول أوسع وأعمق من المعرفة عند لوك تلك التي تقتصر على الحواس وحسب .

Leibnitz: Nouveaux Essais sur l'antendement humaine p. 36.

ديكارت وليبنتز ونظرية المعرفة:

أما ديكارت فلم يقبل في مذهبه في المعرفة إلا الأفكار الواضحة المتميزة وحدها ، تلك الأفكار التي تسنتد أساسا الى مبدأ عدم التناقض . ولقد نقد لينتز هذا الموقت الديكارتي قائلا إن ذلك يعنى أن ديكارت يرفض أو ينكر الأفكار الغامضة واللامتميزة ولا يعترف بحقيقتها . كما أن مذهبه هذا لا يعترف بالادراكات المتناهية الصغر ذات الأهمية الكبيرة في فلسفة ليبنتز . ويرى ليبنتز أن هذا الموقف الديكارتي إنما تأدى إليه ديكارت لأنه اتخذ لنفسه مبدأ عقليا وحسب وهو مبدأ عدم التناقض الذي لا يهيمن على الحقائق العرضية التي تخضع لمبدأ السبب الكافي .

وإذا كان ديكارت يؤمن بالحدس والاستدلال معا فيما يتعلق بنظرية المعرفة ، فإنه يرفض الحواس رفضا قاطعا ، تلك الحواس التي يقبلها ليبنتز كمثيرات حسية ولها أيا كانت دورها في نظرية المعرفة . وإذن فنقد ليبنتز لديكارت إنما هو في اقتصار ديكارت على الأفكار الواضحة أو اللرات الأولية للمعرفة دون ما أدنى اهتام بالأفكار الخامضة أو الاحساسات الخارجية التي هي عند ليبنتز بمثابة الذرات الثانوية ، أي في اقتصار ديكارت على الحقائق التي تعتمد على مبدأ السبب الكافي .

ومجمل القوى أن نقد ليبنتز لكل من نظريتى المعرفة عند لوك وديكارت هو تجاهل كل منهما لعامل من العاملين الهامين في المعرفة وهو الضرورى والعرضى ، فبينا ينكر لوك ما هو ضرورى وما هو قائم على مبدأ عدم التناقض ، ينكر ديكارت ما هو عرضى وما هو قائم على مبدأ السبب الكافى ، والواقع هو كما يرى ديكارت ما هو عرضى وما هو قائم على مبدأ السبب الكافى ، والواقع هو كما يرى ليبنتز « أن المعرفة لا تكون نتاج الحقائق الضرورية وحدها أو نتاج الحقائق العرضية وحدها ، وإنما المعرفة الانسانية تحتوى عليهما معا» (١) بمعنى آخر إن

Lata: The Monadology and other philosophical writings p. 125.

الحطأ الذى وقع فيه كلا من لوك وديكارت يرجع « إلى التأكيد المتزايد لكل منهما على طرف واحد من طرف المعرفة اللذين لا ينفصلان وهما الضروري والعرضى »(1) فحقيقة الأمر عند ليبنتز هو أن الحقائق الضرورية والأبدية وهي بمثابة الأفكار الواضحة المميزة عند ديكارت هي ذرات أوية Aproiri عند ليبنتز وهي عتاجة إلى الذرات الثانوية Aposteriori التي هي بمثابة الأفكار البسيطة عند لوك لكي يتضافرا معا في تكوين المعرفة وتشكيلها.

ترى هل ليبنتز بهذا يمهد للمذهب النقدى لدى إمانويل كانط ؟ تلك الفلسفة التي جعلت الحس والحواس مصدرا للمعرفة لا بد أن يكتمل بالقوالب أو الصور العقلية التي هي وحدها قوالب فارغة لا معنى لها ؟ قد يكون هذا ممكنا ولكن ثمة اختلاف وهو أن قوالب كانط العقلية تصيغ المعرفة الحسية المهوشة وتنظمها في إطار الزمان والمكان ثم تتناولها بالفهم والمقولات الأخرى ، بينا عند ليبنتز لا يخرج أو يدخل شيء الى الموناد ، كما أن الاحساسات عنده ليس لها تلك الضرورة القصوى التي نجدها عند كانط . وفارق آخر وهو أن السبب الكافى الذي يتصل الذي يتصل بالواقع تنتج عنه حقائق عرضية بينا عدم التناقض الذي يتصل بالماهيات والمثل تنتج عنه حقائق ضرورية بينا المعرفة عند كانط تضافر تام تنتج عنه الحقيقة الترانسنتدالية الحقة .

وخلاصة الموقف كله هو أن ليبنتز في نظريته للمعرفة يطلب موقفا وسطا Via media بين رأيين متطرفين (٢) كل منهما يتجاهل عاملا هاما من عاملي المعرفة وكل منهما « يفشل في تحقيق وحدة المعرفة كمذهب متكامل متضافر »(٢) . وهذا الموقف لا يقبل موقف لوك الذي يقتصر على الحس والحواس ، كما لا يقبل موقف كانط موقف ديكارت الذي يقتصر على العقل والأفكار ، ولا يشبه موقف كانط وفلسفته النقدية .

Ibid: p. 124. (1)
Ibid: p. 123. (7)

Ibid: p. 123. (r)

الادراكات المتناهية الصغر:

لا يمكن ونحن نتعرض لنظرية المعرفة عند ليبنتز أن نغض النظر عن نظريته فى الادراكات المتناهية الصغير ، تلك الادراكات التى قبلها ليبنتز ورفضها ديكارت . إذ يقرر ليبنتز نفسه كما سنرى أن لهذه الادراكات أهمية كبرى فى نظرية المعرفة .

يلاحظ ليبنتز أننا حينا ننتقل من إحساس معين إلى إحساس معين آخر فإننا لا ننتقل إليه فجأة « مبدأ الاتصال » كا يبدو لنا وإنما نمر خلال إحساسات عديدة تتوسط هذين الاحساسين على الرغم من أننا قد لا نشعر بهذه الانتقالات خلال تلك الاحساسات الوسيطة ، أما عدم الشعور بمثل هذه الاحساسات فيرجع الى كونها من الصغر بحيث يصعب إدراكها بوضوح ، أو الى تعددها ، أو الى ارتباطها واندماجها بعضها ببعض بحيث لا نستطيع أن نميز إحساساً معيناً فيها تمييزا دقيقا . وفي هذا يقول ليبنتز « هناك معلومات عديدة تقودنا الى أن نعتقد بأن هناك في كل لحظة فينا ما لا نهاية له من الادراكات ولكن دون أن نشعر بها ، ودون أن نتأملها ، بمعنى أن هناك تغيرات في النفس ذاتها لا نشعر بها لأن التأثيرات إما أن تكون صغيرة جدا وعديدة جدا ، وإما أن تكون مرتبطة جدا بحيث لا تكون إحداها محددة بدرجة كافية () . وعلى ذلك يكون هناك كا يقول لينتز « إدراكات لا نشعر بها في الحال وإنما يكون الشعور بها من توجيه الانتباه لينتز « إدراكات لا نشعر بها في الحال وإنما يكون الشعور بها من توجيه الانتباه اليها بعد مرحلة أيا ماكان من صغيرة اللها بعد مرحلة أيا ماكان من صغيرة الله المها الها بعد مرحلة أيا ماكان من صغيرة اللها الها بعد مرحلة أيا ماكان من صغيرة اللها الها الماكان من صغيرة اللها الها الماكان من صغيرة الماكان من صغيرة اللها الها الماكان من صغيرة الله الماكان من صغيرة الماكان من صغيرة الماكان الماكان

هذا والادراك المتناهى فى الصغر يختلف عن الادراك الغامض، فالادراك الغامض، فالادراك المغامض لا نشعر بكل أجزائه ويزودنا بمعرفة غامضة ويجعلنا عاجزين عن ذكر كل المعلاقات التى تربطه بغيره من الأشياء ، بينا الادراك المتناهى فى الصغر هو إدراك على درجة من الدقة والصغر بحيث يعجز الذهن عن إدراكه وحده مباشرة ،

Leibnitz: Nouveaux essais sur l'entendement homaine p. 14. (1)

Ibid: p. 15. (7)

وتحييزه عما عداه الا بتجميعه مع غيره من الادراكات . وهنايضرب لناليبنتز مثلا يوضح فيه طبيعة هذه الادراكات فيقول « ولكى نفهم الادراكات الصغيرة petites perception التى لا نستطيع أن نميز فيها الأفراد عن الحشد فهما جيدا سأستخدم توضيح الصخب أو صوت البحر الذى نلاحظه ونحن على الشاطىء ، فلكى نسمع هذا الصوت كا نريد يجب أن نسمع كل الأجزاء التى تكونه ، أى الأصوات التى تأتى من كل موجة ، على الرغم من أن كل هذه الأصوات الصغيرة تعرف فقط فى التجمعات الختلطة لكل هذه الأصوات معا أى فى صخب البحر . ولن يلاحظ صوتا واحدا إذا كانت الموجة التى تحدثه أى فى صخب البحر . ولن يلاحظ صوتا واحدا إذا كانت الموجة التى تحدثه واحده . ومن ثم فعلينا أن نتأثر قليلا بحركة هذه الموجة وأن يكون لدينا بعض الادراك لكل صوت من هذه الأصوات أيا ما كان من صغرها وإلا فلن يكون لدينا إدراك لكل صوت من هذه الأصوات أيا ما كان من صغرها وإلا فلن يكون أن لدينا إدراك لمات الآلاف من الأمواج لأن مئات الآلاف من الملاشىء لا يمكن أن تحدث شيئا »(۱) .

هذا وعبجز الذهن عن إدراك هذه الاحساسات الصغيرة لا ينفى وجودها بل يقرر ليبنتز نفسه بأن هذه الادراكات الصغيرة ذات أهمية كبرى . وفي هذا يقول ليبنتز « وهذه الادراكات الصغيرة لها خلال تعاقبها تأثير أكبر مما يظنه الناس »(۲) كما يقرر « بأنه من غير المعقول أن نرفض إدراكا صغيرا أو غيره على أساس أنها جميعا وراء استطاعة إدراكها بالحواس »(۲) لماذا ؟ لأن إدراكاتنا التي نستطيع ملاحظتها إنما تأتى تدريجياً من تلك الإدراكات البسيطة .

نتائج نظرية المعرفة عند لينتز:

١ -- ما دمنا نفكر فنحن موجودون . هده حقيقة لا يمكن الشك فيها ، وهي
 أيضا قضية ديكارتية ميتافيزيقية أصيلة لا يمكن زحزحتها أو غض النظر عنها .

 Ibid: p. 15.
 (\)

 Ibid: p. 15.
 (\)

 Ibid: 15.
 (\)

وينتج عن هذه الحقيقة ربط الابستمولوجيا بالأنطولوجيا ، أى ربط نظرية المعرفة بمحث الوجود ، هذا ما أكده ليبنتز فى رسالته الى فوشيه (١) . وهنا ينطبق نقد كانط إلى ديكارت على تلك النتيجة الليبنتزية ، إذ أن كانط قد رأى أن الانتقال من دائرة الفكر الى دائرة الوجود هو انتقال غير مشروع . وكانط يتساءل هنا ما الذى يسمح لك بأن تنتقل من دائرة الفكر إلى دائرة الوجود ؟ أليس يمكن أن نفكر فى شيء ما لا يكون موجوداً على الحقيقة ؟

۲ - إن أفكار كل موناد تختلف عن أفكار أى موناد آخر ، لأنه لا يوجد طبقا لمبدأ ليبنتز كائنان يتشابهان ولا يتايزان أو يختلفان . وينتج عن هذه الحقيقة الثانية وجود شيء آخر خلاف أنفسنا هو سبب ما فى أفكارنا من تفاوت وهذا الشيء هو المونادات التي تنتشر فى العالم الخارجي والتي تتفاوت فيما بينها وتتايز . وهذا يشير الى اختلاف طوائف المونادات من جهة ، وإلى أن المعرفة ليست فطرية كامنة فينا فقط من ناحية أخرى .

" _ إن معرفة المونادات تختلف في درجة الوضوح والتميز حسب العلائفة التي تندرج تحتها ، فأعلى درجات المعرفة ، هي تلك المعرفة المتصلة بالموند الأعظم الذي تكون لديه المعرفة بكل أمر والعلم بكل شيء ، ثم يلى هذه المعمه ، تلك المعرفة المتعلقة بالنفوس أو المونادات التي تحبا في مدينة الله والتي تعتمد عبى المدس . ثم يأتى المدور على المعرفة الخاصة بالمونادات الشاعرة والعامد . فالمونادات الشاعرة غير العاقلة ، وأخيرا المونادات غير الشاعرة وغير العاقله . والوضوح والتميز يقلان تدريجيا في كل نوع من أنواع المونادات السابقة بالترتب المدكور .

وتمة حقيقة أخرى وهي ، أن تصوراتنا الذهنية ومعارفنا ترتبط ارتباطا
 وثيقا ، بحيث يشير الماضي إلى الحاضر ، والحاضر الى المستقبل ، أى أن أفكارنا

Saw, R. L., : Leibnitz p. 140.

وتصوراتنا تنتظم في سلسنة متصلة الحلقات . ومعنى هذه متوافق مع فكرة لينتز القائلة بأن كل موناد « يحوى في داخله مبدأ تغيره وشغفه وإدراكاته » ، أي يحمل في داخله ماضيه وإنتقاله من الماضي إلى الحاضر ثم تغيره وتطوره من وضعه الحالى إلى وضعه في المستقبل . وما دام لا يدخل الى الموناد شيء من خارجه ، فلا بد عندئذ أن يحتوى الموناد في داخله على ماضيه وحاضره ومستقبله .

وهناك عند ليبنتز نوعان من الحقائق: الأولى ، حقائق عرضية ، تتناول ما فى العالم الخارجي من موجودات وتعتمد على الحس والتجربة ، ولا تحتاج الى دليل قبلى ، بل يكفى فى بيان أسبابها دليل بعدى يقوم على مبدأ السبب الكافى ، الذى يوضح ما بينها من ارتباطات وعلاقات . والثانية ، حقائق ضرورية تنبع من أنفسنا ، وتشير الى اليقين المطلق ، ولا تحتاج الى أكثر من دليل قبلى لا يعتمد على التجربة والعالم الخارجي والنوع الأول من الحقائق أهمله ديكارت ، والنوع الثانى، أهمله لوك .

٦ -- المونادات العاقلة والشاعرة التي تميز النفس الناطقة Rational soul .
تتوصل الى الحقيقة السامية العليا . وإلى الحق الأعلى ، أى الى الله ، كما أنها تتوصل فى اتجاهها نحو محاكاة الله إلى معرفة الحقائق الضرورية والأبدية .

لنستعرض الآن موقف ليبنتز إبتداء من المسائل التي عرضناها والتي تتعلق بنظرية المعرفة بوجه عام . فلو سألنا ليبنتز السؤال التالى : هل المعرفة ممكنة، وإذا كانت ممكنة فما هي حدود تلك المعرفة ؟ لكانت إجابته على النحو التالى :

إن المعرفة ممكنة لا يمكن الشك فيها أو الوقوف منها موقفا لا أدريا ، أنها ممكنة عقليا وحسيا وحدسيا ، وأنه لا حدود لتلك المعرفة .

وإذا سألناه ما هي منابع تلك المعرفة أو الطرق الموصلة إليها هي هو العقل أو الحس أو هما معا أو الحدس . فإن إجابته سوف تكون على النحو التالى :

إن طريقنا إلى المعرفة هو العقل عما يحتويه من أفكار كامنة فيه بالقوة ، والحس الذى يخرج عن طريق الاثارات الحسية تلك الأفكار الكامنة في العقل من القوة إلى الفعل . مضافا إليهما الحدس الذى يستخدم عند ليبتز في مدينة الله أو مدينة النفوس الناطقة .

بقى سؤال أخير يتعلق بطبيعة المعرفة عند ليبنتز ، هل هى واقعية أو مثالية ، وإذا كانت مثالية فهل هى مثالية ذاتية أو مثالية موضوعية أو مثالية نقدية أو مثالية مطلقة . وأفكار ليبنتز بخصوص هذه النقطة يمكن وضعها على النحو التالى :

إن المعرفة واقعية باعتبار ، ومثالية باعتبار آخر ، فهى واقعية من حيث أن الموناد يعكس العالم من زاويته الخاصة أو يتمثله فى ثناياه ، وهى مثالية باعتبار أن كل موناد يعوى فى داخله على مبدأ تغيره ، وأنه عالم مغلق على ذاته ولا نوافذ له . ومثاليته تلك ذاتية لهذا السبب الأخير ،

وموضوعیة من حیث آن المونادات التی یتمثلها ذلك الموناد العارف إنما هی خارجیة عنه لا داخلة فیه .

وهكذا يوفق ليبنتز في نظريته المعرفية بين المعرفة العقلية والحسية والحدسية .

سادسا

المونـاد والميتافيزيقـا

سادسا

المونساد والميتافيزيقسا

الله كموناد أعظم – ماهو ؟ وماطبيعته ؟

الله في ليبنتز موناد ، ولكنه الموناد الأعظم والموناد الأكمل والموناد الأسمى . والله وحده من بين جميع المونادات الأخرى موجود بذاته ، وخالق لبقية المونادات الأخرى وموجدها ، وهو وحده الروح البحث المتسامية عن شوائب المادة إذ المادة الليبنزية ماهى إلا تجميع من المونادات الأخرى ، وهو مفارق للمونادات خارج عنها ، إذ هو صانعها ومنشئها . يقول ليبنتز في الأصل الأساسي للأشياء «إننا نجد إلى جانب العالم أو تجمع الأشياء المتناهية وحدة معينة تسيطر لا بالمعنى الذي تسيطر به نفسي على ولا بالمعنى الذي تسيطر به الأنا على جسمى ولكن بطريقة أكثر شرفا وتمجيدا ، إذ أن الوحدة المسيطرة على العالم لا تحكمه فقط ولكن تبنيه وتصنعه وهي أرفع منه وخارجة عنه العالم لا تحكمه فقط ولكن تبنيه وتصنعه وهي أرفع منه وخارجة عنه العالم لا تحكمه فقط ولكن تبنيه وتصنعه وهي أرفع منه وخارجة عنه العالم لا تحكمه فقط ولكن تبنيه وتصنعه وهي أرفع منه وخارجة عنه العالم لا تحكمه فقط ولكن تبنيه وتصنعه وهي أرفع منه وخارجة عنه العالم لا تحكمه فقط ولكن تبنيه وتصنعه وهي أرفع منه وخارجة عنه العالم لا تحكمه فقط ولكن تبنيه وتصنعه وهي أرفع منه وخارجة عنه العالم لا تحكمه فقط ولكن الوحدة هي الأصل الأساسي للأشياء (١٠) .

إذن هناك وحدة معينة تخلق العالم وتبنيه وإن كانت متسامية عليه وخارجة عنه ، وتلك الوحدة هي الموناد الأعظم أو الله . والله عند ليبنتز منبع لا الأشياء التي توجد وحسب ، ولكن منبع كل ما يكن أن يوجد ، وهو الوحدة الأولى أو الجوهر البسيط الأول الذي صدرت عنه جميع المونادات المخلوقة ، كما أنه لا متناهي أبدى عاقل وخير ومطلق القوة ويتصف بالعلم والإرادة . يقول ليبنتز في مبادىء الطبيعية والعناية « وهذا الجوهر الأولى البسيط يجب أن يتضمن بأعلى درجة كل الكمالات التي تحتويها الجواهر المشتقة منه أو التي فعلها . ومن ثم فهو حاصل على قوة كاملة ، أي حاصل على القدرة على كل أمر

Leibnitz: Ultimate originisation.

(1)

omnipotence والعلم بكل أمر omniscience وعلى خير أسمى »(1) كما أن الله عند ليبنتز هو الذى يخلق التغيرات المتوافقة خلال مبدأ التفاؤل منتجا « أحسن عالم ممكن مضمنا فيه : أعظم إختلاف مع أعظم ترتيب ، وأحسن موقف منسق ومكان ، وزمان ، وأعظم أفعال تنتج بأبسط الوسائل ، وأعظم قوة ، وأعظم معرفة ، وأعظم سعادة وخيرية في الأشياء المخلوقة التي يقبلها العالم »(1) ويقول في المونادولوجيا « في الله قوة هي منبع كل شيء، ومعرفة تحتوى تعدد الأفكار ، وفيه أخيرا إرادة تنتج التغيرات أو تسببها بناء على مبدأ الأحسن .. »(1)

وإذن فعلينا أن نقبل فكرة الله كموناد أعظم أبدى خالق عالم ومريد ولكن كيف يثبت ليبنتز وجود مثل هذا الموناد ؟

البرهنة على وجود الله :

يستخدم ليبنتز فى برهنته على وجود الله دليلين رئيسيين : الأول هو الدليل الأنطولوجي والثالى هو الكوزمولوجي ، ويتبع ليبنتز الدليل الأنطولوجي بدليل مستمد من فكرة الكمال بينها يتبع الكوزمولوجي بدليل مستمد من نظريته عن سبق التوافق .

الدليل الأنطولوجي :

لما كانت هناك حقائق ممكنة أو عرضية ، فيجب أن يكون هناك أساس ضرورى وحقيقى هو الذى يجعل تلك الحقائق ممكنة . هذا الأساس الحقيقى والضرورى لا يكون متضمنا فى سلسلة الحقائق الممكنة والعرضية ؛ لأنها ليست بذات ضرورة حقيقية . وبالتالى لايمكن أن يكون هناك أشياء ممكنة إذا لم يكن

Leibnitz: Principe de la nature et de la grace. para 9.

Ibid: para 10 (*)

Leibnitz: Monadologie: para 48

هناك أساس حقيقى خارج عنها هو الذى يمدها بوجودها ؛ إذ أن الشيء الممكن يعنى أن لديه القدرة تحت بعض الظروف أو الحالات لأن يصبح حقيقيا وإلا ماكان ممكنا . وهذا الأساس الحقيقى هو الله يقول ليبنتز . « إذا كانت هناك حقيقة سواء فى الماهيات أو الممكنات أو حتى فى الحقائق الأبدية فإن هذه الحقيقة يجب أن تؤسس على شيء موجود وحقيقى أى على وجود لكائن ضرورى تكون ما هيته متضمنة وجوده أو فيه ما هو ممكن هو نفسه ماهو حقيقى فى الأشياء الممكنة ولن يكون هناك وجود ، كما أنه لن يكون هناك حقيقى فى الأشياء الممكنة ولن يكون هناك وجود ، كما أنه لن يكون هناك ماهو ممكن »(۱) .

والآن فإن وجود الله ككائن لامتناهى أمر ممكن مادام لا يوجد هناك أى تناقض منطقى فى فكرة الله يمنع تلك الفكرة من أن تكون ممكنة يقول ليبنتز «ومن ثم فالله وحده أو الكائن الضرورى له ميزة أنه يجب أن يوجد إذا كان ممكنا ، ولما كان لا يمكن لشيء أن يمنع تلك الامكانية التي ليس لها حدود وسلب ومن ثمة لا تناقض فإن هذا وحده ضرورى لأن يجعلنا نعرف وجود الله على أنه أولى apriori »(٢) . نقول أنه مادام لا يوجد تناقض فى فكرتنا عن الله كا لا يمكننا من دحض هذه الفكرة فإن النتيجة تكون أن الله موجود ليمد الممكن بحقيقته وليمد الحقائق الأبدية بماهياتها ووجودها أيضا .

خلاصة ذلك الدليل هو أننا نعلم بوجود حقائق ممكنة ، ولكى تكون موجودة فإنها محتاجة إلى ما يخرجها من الممكن إلى الواجب على حد تعبير ابن سينا وما يخرجها هكذا يجب أن يكون كائنا متضمناً وجوده بمعنى آخر أن يكون موجودا حقيقيا ضروريا يمد سائر الموجودات بماهياتها ووجودها ويكون أساسها ومنبعها الضرورى . ولكن في ليبنتز يجب أن نتنبه إلى شيء أغفله ديكارت وهو أنه لا يكفى أن نقول بأن لدينا فكرة عن الله وإذن فالله موجود

Ibid : para 44 (1)
Ibid : para 43. (1)

Ibid: para 45. (*)

إذ فى ليبننز يجب أن نتحقق أولا عما إذا كانت هذه الفكرة صادقة وغير متناقضة وحقيقية حتى نستطيع أن نصل تبعا لذلك إلى الوجود المنبثق عنها والذى لابد وأن يكون عندئذ صادقا وغير متناقض وحقيقى . وذلك ما سنتبينه ونحن نعرض لدليل ليبنتز المستمد من فكرة الكمال .

دليل مستمد من فكرة الكمال:

ف المقالات الجديدة للفهم الانساني يثبت ليبنتز وجود الله إبتداء من فكرة الكمال وفحوى هذا الدليل: أن الوجود سمة أساسية من سمات الكمال، والله كامل . . . فالله موجود يقول ليبنتز « . . . يمكن أن نتصور موضوعا يحوى كل الكمالات أى يمكن أن نتصور أعظم كائن كامل ، وهذا التصور يعنى أن ذلك الكائن الكامل موجود لأن الوجود هو من بين ما يعد مؤديا إلى الكمال »(۱)

ذلك الدليل .. يتكون من تحليل فكرة « الكائن الكامل » مبينا أن الوجود عنصر من عناصر الكمال ، وهذا لا يكفى عند ليبنتز ؛ إذ ينبغى لنا أولا أن نبين أن هذه الفكرة أو هذا التصور ممكن فإذا كان تصور الكائن الكامل غير ممكن أى محتويا على تناقض ، عندئذ نكون عاجزين عن برهنة شيء يتعلق بالوجود على أنه عنصر من عناصر ذلك التصور وإذن فعند ليبنتز لا يكفى أن تقول لدى فكرة عن كائن كامل لا متناهى فهذا الكائن الكامل اللامتناهى موجود مهملين كما فعل ديكارت العنصر الأول والهام وهو إمكانية قيام تلك الفكرة أو التصور دون ما تناقض ، بل لابد لنا من النظر عما إذا كان ذلك التصور لا يتضمن تناقضا ثانيا حتى نستطيع أن نصل إلى نتيجة صادقة وهو أن هذا الكائن الكامل موجود مادام تصوره ممكنا وغير متناقض .

ويقول ليبنتز إن ذلك التصور ضرورى وممكن وهو لايحوى في ذاته أى تناقض . ومادام الأمر كذلك ، ومادام الوجود إحدى سمات الكمال فالنتيجة

Saw, R. L. Leibniz, p. 77.

هي أن ذلك الكائن الكامل موجود .

والآن إذا أمعنا النظر فى الدليل الأنطولوجى ومايتبعه من دليل مستمد من فكرة الكمال فإننا نستطيع أن نقرر بأن هذين الدليلين يقومان اساسا على قانون عدم التناقض وعلى حاجة الممكن لأساس يعطيه وجوده وماهيته .

الدليل الكوزمولوجي:

وفحوى ذلك الدليل هو أنه يجب أن يكون هناك سببا كافيا لأى مادة واقعية أو فعل أو حدث يقع في ذلك العالم ، ولنأخذ كمثال والمثال من ليبنتز « إنني أكتب الآن » فهناك حوادث ممكنة كثيرة ماضية ومستقبلة تتآلف في تكوين العلة الفاعلية لفعلي الحاضر ، وفي كل حادثة بمكنة من هذه هناك أيضا كثرة أخرى من الحوادث المكنة تجعل تلك الحادثة ممكنة وهلم جرا . ووراء هذه التعقيدات الكثيرة للحوادث المكنة يجب أن يكون هناك كاثن ضرورى هو أساس وجودها ، ويكون في نفس الوقت غير مفتقر إلى أي شيء ، وهذا الكائن هو الله ، يقول لينتز « .. يجب أن يكون هناك أيضا سببا كافيا للحقائق المكنة أو لحقائق الواقع أي لسلسلة أو تجمع الأشياء التي تنتشر في عالم الأشياء المخلوقة ، والذي يذهب تحليل الأسباب فيه إلى تفاصيل لانهاية لها بسبب التنوع الواسع للأشياء في الطبيعة ، والتقسيمات اللامتناهية للأجسام ، فهناك لاتناه في الأشكال والحريات الحاضرة والماضية التي تقف لتكون العلة الفاعلية لكتابتي الحاضمة ، كما أن هناك لا تناه في الاتجاهات الدقيقة والميول التي تقف لتكون العلة الغائية لروحي »(١) ثم يقول ليبنتز بعد ذلك مباشرة « وكل هذه التفاصيل تتضمن تفاصيلا أبعد أو أكثر للأشياء المكنة ، وكل منها لا يزال عتاجا إلى تحليل مشابه يفسره ، ولكننا لانستطيع أن نتقدم أكثر من هذا ، فالسبب الكافي أو النهائي يجب أن يكون خارج سلسلة الأشياء المكنة أيا ماكان من لاتناهى هذه السلسلة »(١).

Leibnitz : La Monadologie . para 36. (1)

Ibid: para 37. (Y)

وينتهى ليبنتز إلى أن هذا السبب الكافى أو النهائى يقف فى النهاية عند جوهر ضرورى أولى هو الله فيقول « ومن ثم فإن هذا السبب النهائى يجب أن يكون فى جوهر ضرورى .. وهذا الجوهر الضرورى هو مانسميه بالله هال والنتيجة أنه « يوجد إله واحد ، وهذا الإله كاف » . وهذا الدليل يشبه دليل أرسطو الذى يذهب فيه إلى أن حركة هذا الشيء مردها إلى حركة أخرى أرسطو الذى يذهب فيه إلى أن حركة هذا الشيء مردها إلى حركة أخرى وهذه إلى حركة ثالثة ولا يمكن أن تتسلسل هذه الحركات بلا نهاية بل يجب أن تقف عند محرك أول لا يتحرك هو الله لولا أن ليبنتز ينادى كا قلنا بأن الحركة ليست إلا ظاهرة وليس لها حقيقة بذاتها . ولكن بالرغم من هذا الاختلاف الجوهرى فإن فحوى الدليل وهيكله يشابه الدليل الأرسطى من حيث أن فعلى الحاضر يحتاج إلى صبب ، وهذا السبب يحتاج إلى غيره ولا يمكن أن تتسلسل الحاضر يحتاج إلى مالا نهاية فنجد أنفسنا مضطرين فى النهاية إلى أن نقف سلسلة الأسباب إلى مالا نهاية فنجد أنفسنا مضطرين فى النهاية إلى أن نقف سببا يقف من ورائه وإلا ذهبنا فى سلسلة الأسباب إلى مالا نهاية له .

دليل مستمد من سبق التوافق:

إن التوافق المتبادل بين المونادات المختلفة التي لا تتفاعل فيما بينها ومع ذلك فهي في توافق تام كما لو كان هناك تفاعلا حقيقيا بينها إنما يستمد من وجود الله كخالق لتلك المونادات ، ما دام أن التوافق التام بين الجواهر العديدة غير منبئق من اتصال المونادات أو من اندماجها أو تفاعلها . و .٠. فالتوافق الذي نراه بين المونادات اللامتناهية العدد والمنتشرة في العالم إنما مبعثه علة عامة واحدة ألا وهي الله .

على أية حال نرى أن الدليل الكوزمولوجي إنما يعتمد على قانون السبب الكافى بينها الدليل الانطولوجي اعتمد كما رأينا على قانون عدم التناقض . ولكن

Ibid: para 38. (1)

Ibid: para 39.

سواء أكان ذلك الدليل معتمداً على ذلك القانون أو ذاك فإن النتيجة هى أن الله موجود كممد للممكنات والحقائق الأبدية بوجودها وماهياتها ، وكسبب كاف ونهائى لكل التفصيلات الموجودة فى العالم وكخالق للعالم وللتوافق بين أجزائه ، وككائن كامل يتضمن كاله الموجود بالضرورة .

مدينة الله أو مدينة النفوس الناطقة

من بين الاختلافات الأساسية بين النفس الحيوانية والنفس العاقلة أن النفس العاقلة « ترتفع إلى مرتبة العقل ومن ثم يكون لها امتياز العقول » (١) إذ « بينا يتجه الجوهر الحيواني – أى النفس الحيوانية – إلى التعبير عن العالم أكثر من اتجاهه للتعبير عن الله ، فإن الأرواح أو النفوس العاقلة تتجه إلى التعبير عن الله أكثر من اتجاهها للتعبير عن العالم » (١) بمعنى آخر إن النفوس الحيوانية إنما تعكس صورة للعالم المخلوق أى للكائنات المنتشرة في عالمنا ، بينا النفوس الناطقة أو العاقلة إنما تعكس صورة للاله أو للموناد الأعظم خالق العالم ومؤلف الطبيعة . ومن ثم تصبح كل نفس عاقلة شبيهة بإله صغير من زاويتها الخاصة وفي مجالها ، يقول ليبنتز « ... وكل نفس ناطقة تشبه إلها صغيرا في دائرتها » (١) .

وعلى ذلك تصبح النفوس الحيوانية عاكسة للعالم « بينها الأرواح تكون صورا لله وتكون لديها القدرة على معرفة نسق العالم وتدخل فى نوع من الزمالة مع الله »(1) يقول ليبنتز فى مبادى، الطبيعة والعناية « إن كل العقول سواء للرجال أو الملائكة تدخل بفضل العقل والحقائق الأبدية فى نوع من الزمالة مع الله وتؤلف أعضاء مدينة الله »(د).

Ibid: para 82. (1)
Meyer: Leibniz and seventeenth century revolution d. 122. (7)
Lebnitz: La Monadologie para 83. (7)
Wright: A history of modern Philosophy P. 133 (1)
Principles: Para 14. (0)

وكون كل نفس ناطقة تشبه الله أو تكون إلها صغيرا فى دائرتها إنما ينجم عنه نتيجتين : الأولى : أن هذه النفوس تستطيع أن تدخل فى نوع من الزمالة مع الله ما دامت هى صورا له وشبيهة وإياه . والثانية : أن علاقة الله بالنفوس الناطقة لن تصبح تلك العلاقة العامة المنصبة على خلق الله للأشياء وإنما ستصبح تلك العلاقة حب وعبة ، علاقة أشبه بالعلاقات التي تربط الأب بأبناته والأمير العطوف برعاياه .

بمعنى آخر إذا كانت علاقة الله بمخلوقاته هى بمثابة العلاقة بين المعمارى والعمران الذى يصنعه ، فإن علاقة الله بالنفوس الناطقة تكون بمثابة علاقة الأب بأبنائه والأمير بشعبه ، وهى علاقة تتسامى على النوع الأول لأن فيها من العواطف والصلات ما لانجده فى أية علاقة مادية أو صناعية تتصلى بالخلق وحسب ، يقول ليبنتز « وهذا هو ما يعطى النفوس الناطقة القدرة على الدخول فى نوع معين من الزمالة مع الله ويجعل علاقة الله بها ليست فقط على أنه يخترع لآلته (وهى علاقة الله ببقية الأشياء المخلوقة) ولكن أيضا علاقة الأمير برعاياه والأب بابنه »(١)

وتلك الزمالة الإلهية ، وتلك العلاقة المنبثقة من الحب والمحبة إنما تسمح بتكوين ما يسمى بمدنية الله ؛ تلك المدنية التي تتكون من النفوس الناطقة والتي يقوم على قمتها الله كامبراطور عظيم يتدفق خيرا ومحبة ويفيض عطفا ومودة على تلك النفوس يقول ليبنتز «ومن ثمة فنستطيع أن نستنتج بسهولة بأن كل النفوس الناطقة تؤلف مدينة الله أي أكمل دولة ممكنة تحت أكمل وأعظم امبراطور »(۱)

والآن لنا أن نسأل ما هي مدنية الله هذه ؟ وماطبيعتها ؟ وكيف يتم التوافق بينها وبين العالم الطبيعي – عالم الأشياء المخلوقة ؟ يجيب ليبنتز بأن دينة الله ماهي إلا مجموعات من النفوس الناطقة أو الأرواح وهي أعلى درجة من

Leibnitz : La Monadologie, para 84.	(1)
Ibid : para 85.	771

درجات الموبادات التي تحاول قدر إمكانها محاكاة الله لكى تصبح شبيهة له . وعلاقة الله بهده المدينة ليست علاقة المخترع لآلته ولكنها علاقة من نوع آخر ، علاقة يتخللها المحبة والرعاية ويشبهها ليبنتز بعلاقة الأمير برعاياه أو الأب بأبنائه . وما دامت مدينة الله تتألف من أعظم المونادات وأرقاها ، وما دامت العلاقات بينها علاقات حب ومحبة فينتج أن مدينة الله هي أكمل وما دامة مكنة مقادة بأعظم وأكمل امبراطور .

ولكن إذا كان الله خكم مدينته كأمير أو كأب ، ويحكم العالم الطبيعى كمعمارى فكيف يتم التوافق بين هذين النمطين من الحكم ؟ الواقع أننا نجد عند لينتز توافقا كاملا بين الله كمعمارى وكمخترع لآلة العالم وبينه كامبراطور لمدينة الأرواح الإلهية يقول ليبنتز « ... و يجب أن نلاحظ هنا توافقا آخر بين المملكة الفيزيقية للطبيعة والمملكة الأخلاقية للعناية ، أى بين الله باعتباره معماريا أو صانعا لآله العالم والله باعتباره امبراطورا للمدينة الإلهية للنفوس الناطقة »(۱).

فالله عنده واحد ولكن علاقته فقط هي التي تختلف تبعا لاختلاف عناوقاته ، فالمملكة الفيزيقية الطبيعة والتي تخضع للعلل الفاعلية يعاملها الله كمعماري بالنسبة للآله ، والمملكة الأخلاقية للعناية أو مدينة الله التي تخضع للعلل الغائية يعاملها الله كأب يرعى أبنائه أو كأمير يعطف على رعاياه . وأيضا فإن كل الأشياء تقاد إلى العناية بالوسائل الطبيعية كما أن الفيزيقا أو الأشياء الطبيعية إنما تكون غايتها الوصول إلى العناية وبلوغ الخير والفضيلة . و ... فهناك توافق بين المسلكتين وتوافق أيضا بين الله كمعماري وبينه كأميراطور الممادينة الإلهية ، هناك توافق مسبق يقوم « بطريقة تجعل الطبيعة مقادة إلى العناية ، والعناية تشمل الطبيعة في استفادتها منها »ا" .

وفي مدينة الله ينبغي لنا أن نتصل بالله لاعلى أنه مؤلف للعالم أو مخترع لآلة العالم ، ولا على أنه العلة الفاعلة لوجودنا ولكن « على أنه سيدنا وعلة غائية

lbid : para 87.

Liebnitz : principe de la nature et de la grace para 14.

ينبغى أن تكون كل هدفنا من إرادتنا كا ويمكنها وحدها أن تغمرنا بالسعادة »١٠١ .

وهنا يربط ليبنتز بين العلة الفاعلية المتمثلة في الحلق والصنع والبناء وبين العلة الغائية .

وفي هذه المدينة أيضا نجد الثواب والعقاب ، فالأعمال الخيرة تلقى المكافأة والاستحسان ، والأعمال الشريرة تلقى المعاقبة والاستهجان وهنا يبدو أن ليبنتز يقصر الثواب والعقاب على العقل الانساني الذي يتعقل أفعاله ويدركها بوضوح وتميز ، أما سائر النفوس من نباتية وحيوانية فبفقدانها العقل والتعقل تفقد أيضا الثواب والعقاب . وداخل هذه المدينة أيضا « يعمل كل الذين يرضون عن الدولة العظيمة – مدينة الله – والذين يثقون بالعدالة الإلهية .. والذين يعبون ويقلدون مؤلف الخير كله ، ويجدون السعادة في تأمل كاله كطريق للحب الخالص الحقيقي ، الذي يغمرنا بسعادة منبعثة من سعادة الله – يعملون كل شيء من أجل نصرة الخير »(۲) .

وهنا أيضا وفى المدينة الإلهية للنفوس الناطقة يتحقق الحب الحقيقى الذى عدنا بسعادة قصوى لأنه « ... لما كان الله هو أعظم كامل وأعظم سعيد وتبعا لذلك أعظم محبوب من الجواهر ، ولما كان الحب الحقيقى الخالص متضمن فى الدولة التي نجد فيها السعادة بكمالات الحبوب وبمنطقه ، فإن ذلك الحب لابد وأن يمدنا بسعادة عظيمة على قدر إمكانياتنا لأن الله هو موضوعها » (") وذلك النوع الحقيقي من الحب يؤلف على حد تعبير ليبنتز « خيرنا الأعظم .. ويقودنا لطريق السعادة القصوى » .

ولا ينبغي أن تتسارع إلى أذهننا فكرة أن مدينة الله عند ليبنتز هي هي مدينة الله عند القديس أوغسطين ، فالتشابه بين الفيلسوفين إنما هو تشابه في الاسم

Liebnitz: La Monadologie para 90.

Ibid : Para 90. (5)

Lebnitz: principe de la nature et de la grace para 16.

Ibid: para 18.

والمصطلح فقط وليس تشابها في المعنى أو في الاتجاه أو في التفاصيل ؛ فبينا ينزع القديس أوغسطين نزعة دينية خته فيقرر أن « الكنيسة هي الجماعة البشرية التي تعمل على بناء المدينة السماوية أي مدينة الله ين ولا تستمد تكوينها من ميتافيزيقية خته ، فمدينة الله عنده لا تتصل بالدين ولا تستمد تكوينها من السلطان الكنسي أو من المسيحيين كا يقرر ذلك أوغسطين وإنما تتصل هذه المدينة بنظام ميتافيزيقي محكم البناء ، يجعل المونادات وهي العناصر الأساسية في ذلك الوجود ترتقي قي سلم الإرتقاء من نفرس نباتيه إلى نفوس حيوانية إلى نفوس ناطقة أو عاقلة ، وأن هذه الأخيرة عضل حساسيتها وشفافيتها ولطافتها تستطيع جميعها أن تدرك الله وأن تدرك قوته وعظمته وأن تحاول أن تكون صورا للكمال اللامتناهي المنبعث من الله فتحقق الأخلاق وسط عالم الطبيعة وتؤدي إلى العناية وهي في صميم إعالم الفيزيقي .

و . . فمدينة الله عند ليبنتز ايست المدينة الالهية المقابلة الأرضية ، وليست قاصرة على الكنيسة والمسيحين وإنما هي كما يقول كار « فكرة ميتافيزيقية أيا ما كان من معناها اللاهوتي »٢١) .

كذلك ليست مدينة الله عند ليبتز هي بمثابة العالم المعقول عند أفلاطون والمقابل لعالم الأشباح والظلال فمدينة الله هي في صميم هذا العالم الذي نجياه وليست في السماء الأفلاطوني ، كما أن ثمة توافقا مسبقا بين هذه المدينة ومدينة الفيزيقا الطبيعية يبدو منها وكأن هناك تفاعلا بين المملكة الإلهية الأخلاقية وبين المملكة الفيزيقية . و . · . فمدينة الله في ليبنتز ليست فكرة مسيحية تقتصر على رجال الكنيسة وليست منفصلة عن عالمنا هذا إنما الفكرة ميتافيزيقية وملتحمة بالواقع الحي الحصيب . ويذكرنا هذا بموقف هيجل ؛ الذي يرى أن كل ماهو واقعي هو فكرى ، وماهو فكرى هو واقعي ، وأن المطلق داخل البناء لا خارجا عنه و . · . فليس ثمة إتجاه أفلاطوني أو غسطيني في التصور الليبنتزي لمدينة الله . ولكن يبدو أننا نستطيع أن نقرن مثل ذلك التفكير بتفكير صوف ذوق خالص إذا علمنا بأن ثمة درجات بين المونادات أدناها هي ما يسميها ليبنتز

Carr, H. W: The Monadology of Leibniz P. 136.

ووع مست كرم. درج الفيسفة في العصر الوسيط ص ٤٦ .

بالانتلخيا والتي قلنا أنها هي النفس النباتية وهي حاصلة على الحياة وعلى القوة الضرورية لها ولكن إدراكاتها غامضة لاتشعر بها ولا تتعلقها ، ثم تجيء في المرتبة الثانية النفوس عامة أو ما أطلقنا عليه إسم النفس الحيوانية وهي أرق من النوع الأول لأن إدراكاتها تكون واضحة كما أنها تشعر بهذه الإدراكات وتحس بها وإن كانت لا تتعقل هذه الإدراكات . ثم تأتى الدرجة العليا من المونادات وهي طائفة النفوس العاقلة أو الناطقة أو الأرواح وهي تشعر بإدراكاتها وتحس بها وتتعقلها كما أنها تحاول أن تحاكى الله وتقلده وتشارك في تكوين المدينة الإلهية للنفوس الناطقة .

ولكن أيمكن أن يقال بأن كل موناد يسعى حثيثا نحو التخلص من درجته آملا الوصول إلى درجة أعلى حتى يصل إلى المدينة الإلهية للنفوس الناطقة فيسعد برؤيته للخالق كامبراطور وكأب ؟ أعنى هل تسعى الانتلخيا نحو الصعود إلى درجة النفس الحيوانية وتسعى هذه الأخيرة نحو التخلص من عالمها ذلك محاولة الوصول إلى درجة النفس العاقلة ؟ إن نصوص ليبنتز هنا لاتشبع فضولنا في تقرير ذلك ؛ ليبنتز يقول « وكل جوهر بسيط ، أو موناد متميز .. محاط بكتلة مركبة من المونادات اللامتناهية العدد تؤلف الجسم الخاص بهذا الموناد المكنى .. »(١) ويقول من ناحية أخرى أن الحيوية والقوة في كل مكان في هذا العالم . فهل يعنى ذلك انتقال تلك النفس من كتلتها محاولة الوصول إلى درجة ثانية فأولى ؟ لانجد نصا صريحا على ذلك . ومع ذلك فيمكننا أن نقرر أنه في الدرجة الأولى أعنى في درجة النفس العاقلة أو الناطقة نجد عنصرين : عنصرا إيجابيا هو النفس أو الروح وهو في ليبنتز الموناد المسيطر ، وعنصر سلبياً هو الجسد. حقا إن كل تلك النفوس تدخل في تأليف مدينة الله ولكن الاختلاف بينها إنما يكون في سعى هذه النفوس أو الأرواح إلى أن تتطهر وأن تتسامي وأن تتعالى على أجسادها ، وكلما كان تمثيلها لله أكثر تميزا وتشبعا وكلما كان تذوقها من الخير ومن الفضيلة والسعادة الإلهية أنقى وأصفى وأشد ، كلما تخلصت النفس من البدن كلما أصبحت إلها صغيرا مزودا بأعلى

Leibnitz : principe de la nature et de la grace, para. 3

درجات النضج والكمال والحير الالهى . هكذا نجد أن « لكل ذرة فى الوجود جانبا إنجابيا فعالا وإلى جواره جانب سلبى منفعل هو الجانب المادى منها ، وبقدر ماترجح كفة الجانب الفعال تكون الذرة أدنى إلى الكمال . ولذلك نرى أن كل ذرة لاتفتأ تسعى بكل جهدها لكى تتغلب على جانبها المادى السلبى الذى يقعد بها عن السمو فى سبيل الكمال . والإنسان مثل أى شيء آخر لا يدخر و سعا فى هذا الجهد العنيف الشاق »(١) .

. . ففى كل موناد يسعى الجانب المسيطر إلى التغلب على الجانب المادى وفى الإنسان تسعى الروح الإنسانية أو النفس الإنسانية إلى التحرر من أغلال البدن هادفة الوصول ماأمكن إلى رؤية النور الأعلى وإلى الاتحاد به .

ثم يقول ليبنتز أن الله يعامل العالم كمعمارى بينا يعامل مدينة النفوس الناطقة كأب يعامل أبنائه . هنا نجد طريقا آلبا مبكانيكيا استدلاليا من ناحية وطريقا تذوقيا صوفيا يقوم على الحدس وعلى المشاهدة وعلى التمثيل . حقا إن ليبنتز يربط بين الطريقين ولكنه في الطرف الثاني ينزع أيضا نزعة تصوفية حدسية من حيث أن المونادات العليا تشاهد الله وتتشبه به وتتعشقه كما أن الله يشرق عليها ويرعاها بمحبته وعنايته . وكل هذه معاني ومصطلحات صوفية من الدرجة الأولى .

ليبنتز .٠. في مدينة الله يبتعد عن أفلاطون وعن أوغسطين ولكنه يقترب بالفكر من الصوفية والصوفيين .

الارادة والحرية والخيرية فى ليبنتز :

إرادة كل موناد نابعة من ذاته وهى السبب الكافى لتغيراتها ، أما إرادة الله فهى علة ما فى الكون من تغير تبعا لمبدأ الأحسن ولتحقيق سبق التوافق . أى أن ليبنتز جعل إرادة الله تتصل بالحقائق العرضية فى هذا العالم ، أما الحقائق الضرورية فتعتمد على عقل الله وتصبح موضوعه الداخلى ولاصلة لها بإرادته ،

⁽١) أحمد أمين ﴿ زَكَى نَجِيبِ محمود : قصة الفلسفة الحديثة ص ١٩٤ - ١٩٥ .

وهو هنا يعارض الديكارتبين الذين اعتقدوا أن صدق الحقائق الضرورية يعتمد على إرادة الله . والإرادة لاتناقض الحرية عند الله وعند أي موناد .

أما الحرية فلها معنيان: الأول رواق مؤداه أنه القدرة على الكمال والتغلب على الانفعالات التي تعوق حريتنا والتحكم في النفس، والثاني يعتبر الحرية على أنها الإرادة المطلقة التي لا يحدها العقل أي الحرية التي لا ترتبط بأي ضرورة مطلقة.

والحرية عند ليبتنز تلقائية صادرة من طبيعة كل موتاد الخاصة ، وعاقلة أى تتضمن المعرفة المتميزة ، وعرضية تستبعد الضرورة الميتافيزيقية وتخضع لمبدأ السبب الكافى . « والتلقائية والتعقل ينبعان من نظرية سبق التوافق التي تجعل كل شيء في الانسان ينبع من طبيعته الخاصة ولا يفرض عليه من الخارج »(١) .

أما خيرية الله فلقد أثبتها ليبنتز مرارا ولكن المشكلة الهامة هي كيف ... ينشأ الشر من مبدأ خير أو منبع يفيض بالخيرية ؟ بمعنى آخر إذا كان الله خيرا فكيف ارتضى ... أن تتعرض مخلوقاته إلى الشر ؟ والشر لا يتفق مع خيرية الله وعظمته .

هنا يجيب ليبنتز بأن حكمة الله ارتأت ضرورة وجود الشر لأنه أوجد درجات متفاوتة من الكمال في موناداته . فهناك مونادات عاقلة وأخرى شاعرة وثالثة غير عاقلة وغير شاعرة ، فلو كانت المونادات كلها عاقلة لأصبحت كلها إلهية أو ربانية ولأختفى التنظيم في العالم ، وكلما قلت درجات المونادات كلما كثر تعرضها للخطأ وللشرور وكلما قل إدراكها .

إن العالم الذي نحيا فيه هو طبقا لليبنتز من أحسن العوالم الممكنة – وإذا كان أحسن عالم ممكن ممتليء بالشر – فينتج أن العوالم الأخرى الممكنة ممتلئة بكثير من الشرور بصورة أكبر مما نجدها في أحسن عالم ممكن . فكيف يتفق أن تصدر كل هذه الشرور عن المبدأ الأول الحير ؟

هنا يرد ليبنتز « بأن تصور عالم ليس فيه شر ولاألم هو أقصوصة من

Joseph; H. W. P. Lectures in the philosophy of Leibniz p. 185.

الأقاصيص ، ومحض خيالات »(١) وبديهي أنه إذا زال الشر من العالم فلن يوجد هناك أحسن عالم ممكن أو عالم أحسن من عالم مادامت كل العوالم خيرة .

وقد يقال بأن الشركتيراً ما يسود أو كما يقرر بايل بأن الانسان شقى شرير وأن المستشفيات والسجون منتشرة فى كل مكان ، وما التاريخ إلا مجموعة من جرائم الجنس الانسانى ومصائبه ، ويجيب لينتز « بأن فى حياة الإنسان من الخير شيئا كثيراً لا يمكن أن يقاس به الشر .. وأن من عيوب المؤرخين أنهم يهتمون بنواحى الخير »(1).

زد على ذلك بأن الشركثيرا ماينتج عنه الحير ، وأن الخطيئة بمكن أن تؤدى إلى ثمار نافعة « فرب غلطة تقع من قائد الجيش فتفضى إلى الظفر في معركة عظيمة »(٣) .

ويميز ليبنتز بين ثلاثة أنواع من الشر « الشر الميتافيزيقي والشر الفيزيقي ، والشر الفيزيقي يتركز في عدم الكمال ، والشر الفيزيقي يتركز في الآثام »(٤) . يتركز في الآثام »(٤) .

والله برىء من كل تلك الشرور ، فالشر الميتافيزيقى الذى ينتج عن عدم الكمال فى المونادات كل طبقا لدرجته لا يمكن أن ينطبق على الله الذى ما هو إلا كائن كامل ناضج . كما لا يمكن أن ينطبق عليه الشر الفيزيقي لأنه ليس بجسم . وأخيراً فإن الشر الأخلاق بعيد كل البعد عن الله الذى يتمتع بالخيرية ويتصف بالأخلاقية الكاملة .

يبقى أن تلك الشرور تنطبق على المونادات المخلوقة وقد يصاب موناد معين بهذه الأنواع الثلاثة من الشرور أو بنوع واحد . ومع ذلك فإن هذه الشرور لا تسيء إلى خيرية الله ولا تنقص من هذه الخيرية ، لأنها ترتبط بالترتيب والتنظيم اللازمين لهذا العالم .

Theodicee: para 10.

Theodicée : para 148.

(٣) محنولات فلسفية - دكتور عثان أمين ص ١٥.

Lorquet; M : Discours de la methode, Descartes. Bacon, (£)
Leibniz p. 301.

ســابعـا تعليق وتقييــم

***** * *

سابعيا

تعليسق وتقييسم

ارتأینا خلال عرضنا لفكرة الموناد فی فلسفة لیبنتز اتجاهات للتوفیق بین مختلف المشارب والنزعات ، والمحاولة لضم القدیم إلى الجدید والضد إلى ضده . والحقیقة أننا یجب أن ننظر إلى فلسفة لیبنتز كلها على أنها فلسفة توفیقیة صرفة بالرغم من أنه خرج من هذا التوفیق بمذهب فلسفى كامل وبنسق میتافیزیقی راسخ البناء متین التكوین .

وتبدو هذه النزعة التوفيقية واضحة فى كل مسألة تناولها ليبنتز أو حاول أن يُجد الحلول لها . ففى الدين مثلا نجده يحاول فى كتابه Systema Theologicum يُجد الحلول لها . ففى الدين مثلا نجده يحاول فى كتابه التوفيق بين الكنيستين البروتستانتية والكاثوليكية على ما بينهما من إختلاف وأن يقيم أواصر وروابط بين مذهبين متباعدين .

ولقد ذهب الكثيرون من الفلاسفة ومؤرخى الفلسفة إلى أن أرسطو يتجه فى فلسفته اتجاها قائما على البحث والعقل ، وسمى المسلمون أرسطو بصاحب الحكمة البحثية ، فى حين أن أفلاطون يتجه فى فلسفته اتجاها قائما على الحدس والباطن ، وسمى المسلمون أفلاطون بصاحب الحكمة الذوقية . أما ليبنتز فنجده يجمع فى فلسفته بين حكمة أرسطو البحثية وحكمة أفلاطون الذوقية .

وفكرة الموناد عند ليبنتز هى فى حد ذاتها تأليف بين إتجاهين جد متعارضين : الاتجاه الآلى الذى أخذه ليبنتز من الذريين وديموقريطس وأبيقور وغيرهما ، والاتجاه الروحي الذى أخذه ليبنتز من الفلاسفة الروحيين يونانيين كانوا أو مسلمين أو مسيحيين . على أى حال يجمع ليبنتز فى فكرة واحدة بين إتجاه آلى محض واتجاه روحى محض ليصبح الجوهر عنده ذرة روحية تجمع بين سمات المادة وسمات الروح .

وفى السيكولوجيا نرى ليبنتز فى نظريته عن الإدراكات المتناهية الصغر يقرر بأنه ما من إدراك يقوم إلا ولابد له من أن يعتمد على عنصرين مؤتلفين : عنصر داخلى باعتبار أن الجوهر جمل في طياته كل أنماط تغيراته ومحتو على كل ماوقع وما يقع وما سيقع له ، وأن ذلك الجوهر يستبطى حالاته الداخلية ، وعنصر خارجي يأتى من الإدراكات الحسية الخارجية التي تكون بمثابة منبه للانفعالات والأفكار والعواطف فتخرجها من حيز القوة إلى حيز الفعل . بمعنى آخر نجد ليبنتز في السيكولوجيا يوفق بين الاستبطان الداخلي وبين الادراك الحسى الخارجي في وحدة عجيبة .

كذلك يجمع ليبنتز بين موقف يرجو الحياة ويتلمس كل الوسائل والسبل لكى يعيش حياة مطمئنة هادئة مستندة إلى الواقع ومرتكزة على المتطلبات الحيوية الدنيوية وبين اتجاه صوفى يتمثل فى الابتعاد عن هذه وتلك ويدعو إلى ضرورة الدخول فى نوع من الزمالة مع الله وما يتطلبه ذلك من الابتعاد قدر الامكان عن المادة وأرجاسها . هنا يجمع ليبنتز بين موقف رجل يجمع بين الدنيا والسياسة وتقلبه معها وبين موقف رجل يدعو إلى التطهر والتسامى عن المادة والابتعاد عن تقلبات الحياة العادية اليومية .

وفى مجال آخر ينقل لنا تاريخ الفلسفة أن الفيلسوف إخترع آلة حاسية على غرار آلة بسكال . وسواء أكان بسكال قد سبقه إلى الاختراع أو العكس فإن ذلك يشير إلى أن ليبنتز إنما كان يجمع بين التجربة العلمية والعملية بمعناها الدقيق وبين التأمل والنظر الفلسفى البحت . لقد دعاه إهتامه بالرياضيات البحتة والتأمل في مسائلها وحلولها – وهذا اهتام نظرى وصرف – إلى الاهتام بالمعمل والتجربة المعملية العلمية فاخترع لنا آلته الحاسبة بما تقتضيه من أبحاث عملية وتجارب مادية صرفة .

وفى الابستمولوجيا نجد الرجل يقف موقفا عجيبا : فهو لا يتبع ديكارت كا يدعى الكثيرون فى موقفه من نظرية المعرفة ، وإنما يجمع بين الاتحاه العقلى والمعرفة الحسية التي تجدها متمثلة فى لوك ويضيف إلى هذين الموقفين المتعارضين موقف حدسى ذوقى . فهو . . . يوفق فى نظريته للمعرفة بين اتجاه عقلى واتجاه حسى تجريبى واتجاه حدمي تذوق .

ثم تأتى المسألة الهامة وهي هل وفق ليبنتز أيضا بين اتحاهاته المينافيزيقية وبين

انجاهاته المنطقية ؟ أم أن المنطق إنما يبتلع ميتافيزيقاه أو العكس ؟ الواقع أن منطق ليبنتز موفق ومدعم لميتافيزيقاه ، وميتافيزيقا ليبنتز موفقة ومدعمة لمنطقه . والواقع أيضا أن فكرة الموناد عند ليبنتز وهي أهم فكرة عنده بل لانكاد نكون مغالين إذا قررنا بأنها الفكرة الأساسية والرئيسية في فلسفة ليبنتز كلها إنما يمكن من زاوية اعتبارها فكرة منطقية ويمكن من زاوية أخرى اعتبارها فكرة ميتافيزيقية ، وسنوضح هذا فيما بعد ، ولكن المهم الآن هو أنه نقرر بأن كلا من منطق ليبنتز وميتافيزيقاه منبئقان معا من فكرة الموناد وبمعني آخر يحاول ليبنتز أن يوفق بين منطقه وميتافيزيقاه بواسطة فكرة الجوهر .

و .٠٠ فلقد ارتأبنا ليبنتز هنا يوفق بين الكنيستين البروتستانتية والكاثوليكية فيما يتعلق بالدين . ويوفق بين الحكمة البحثية الأرسطية وبين الحكمة الذوقية الأفلاطونية ، ويوفق بين الانجاه الآلى وبين الانجاه الروحى ، كما يوحد بين الاستبطان والادراك الحسى الخارجي فيما يتعلق بالسيكولوجيا . وفي مجال الحياة العادية ينهل الفيلسوف من الواقع بكل مافيه من جزئيات وماديات ويدعو في نفس الوقت إلى التطهر والابتعاد عن الجزئيات . كما يوفق ليبنتز بين التجربة العلمية المعملية وبين التأمل النظرى الفلسفي . وفي الإبستمولوجيا يوفق بين المتافيزيقا وعلى يوفق بين المتافيزيقا وعلى قمتها الله كموناد أعظم وبين المنطق وأساسه الموناد كقضية بسيطة يتضمن موضوعها محمولها .

ولكن أيعنى ذلك أن ليبنتز لم يكن فيلسوفا حقا ؟ وإنما كان موفقا وملفقا ومجمعا ومنسقا وحسب ؟ أم يعنى ذلك أن في ليبنتز اجتمعت كل التيارات السابقة عليه والمعاصرة له فتمثلها وأخرجها في نسق فلسفى جديد ؟ هذا هو الآن السؤال الهام وإن كنا نستطيع أن نجيب عليه للوهلة الأولى قائلين أن في ليبنتز اجتمعت كل التيارات والاتجاهات وصاغها هو في ثوب وإطار جديدين مضيفاً إليهما ابتكاراته وتأملاته وأخرج لنا مبذهباً متكاملا لانستطيع أن نرجعه إلى فيلسوف معين أو حقبة فكرية معينة أو اتجاه فلسفى بالذات.

وثمة مسائل تظهر هنا على المسرح الفلسفي في ضوء هذا التحليل وهي

أيمكن أن سكر ارتباط ليبنتز باتجاه فلسفى بالدات وإذا تم دلك فهل يمكن إثبات أن سق ليبنتز هو بسق مغاير لكل الاتجاهات انسابقة عليه والمعاصرة له كل على حدة وأنه يمثل نسقا مبتكرا وحديثا ؟ وإذا خقق دلك كله لنا أن نبحث في ثنايا النسق: أيكون الخيط الموجه فيه هو الميتافيزيقا كما يرى بوترووسو وغيرهما أم يكون هو المنطق كما يرى كوتيرا ورسل وغيرهما ؟ أم أن الأمر لاهو هذا ولاهو ذاك وإنما يمكن فهمه وتمثله في ضوء تلك النزعة التوفيقية وحسب ؟

لنبدأ الآن بالنقطة الأولى وهي عن إمكانية اثبات ابتعاد تفكير ليبنتز عن فيلسوف معين أو حقبة فكرية معينة أو إنجاه فلسفى بالذات .

الواقع أن فلسفة ليبنتز ذاتها يبدو وكأنها متأثرة ببعض النزعات الفلسفية المعينة ، وليبنتز نفسه يقرر فى المذهب الجديد لاتصال الجواهر بأنه عندما حاول التخلص من سلطان أرسطو اقتنع بالنظرية الذرية وبالخلاء . لنبحث فى هذه الفلسفات التى خاضت فى نقاط ووجهات نظر متقاربة مما نجده فى فلسفة ليبنتز ونرتبها تاريخيا مبتدئين بأفلاطون وأرسطو والذريين ثم الاتجاهات الأساسية فى الفلسفات اليهودية والمسيحية والإسلامية وأخيرا كل من ديكارت واسبينوزا ولوك .

ولا يمكن أن يكون ليبنتز قد أستقى نسقه الفلسفى ولا مذهبه من الفكر الأفلاطونى . إن أفلاطون يقسم الوجود والعالم أساسا إلى قسمين رئيسيين أولهما عالم الأشباح وهو عالم المادة .. عالم الحس .. عالم الأوهام وثانيهما عالم المثل وهو عالم الأرواح .. عالم المعقول .. عالم الحقائق . وجعل المثل بمثابة جواهر الأشياء أو حقائقها الأولى . أما ليبنتز فقد أنكر تلك الثنائية وجعل الجواهر منبثقة في ذلك العالم الذي نحياه وليست مفارقة له كما فعل أفلاطون . وحقيقة إن ليبنتز قد قال بالتعالى عن المادة للتقرب إلى الجوهر الأكمل أو الموناد الأعظم وهو الله ولكنه في دعوته تلك لم يقرر الثنائية بل إن جوهر فلسفته هو الوحدة الكاملة التي تضم في إطارها مونادات غير عاقلة وغير شاعرة ومونادات أعلى درجة أي شاعرة ولاعاقلة ثم مونادات أكثر علوا وهي المونادات العاقلة والشاعرة ووضع على قمتها الجوهر الأكمل أو الموناد الأعظم المونادات العاقلة والشاعرة ووضع على قمتها الجوهر الأكمل أو الموناد الأعظم

وهو الله .

أما أرسطو فلقد قال بجواهر أولى هي الانسان المشخص أو الجزئيات وجواهر ثانية أي المعاني الكلية . وهذه وتلك لاتنطبق على معنى الجوهر في فلسفة ليبنتز ، إذ الجوهر عنده شيء بسيط بدون أجزاء . كما قال أرسطو أن الجوهر يقال على الهيولي وعلى الصورة وعلى المركب منهما . وهذا المعنى أيضا لايوافق عليه ليبنتز ، إذ الهيولي عند ليبتنز ليست جوهرا بل مركبا من جواهر ، كما أن الصورة لا ينطبق عليها معنى الجوهر الليبنتزي الذي هو كائن قادر على التغير وحاصل على قوة داخلية تحثه باستمرار وتجعله مشغوفا بالإدراكات والتغيرات ، اللهم إلا إذا كان يقصد بالصورة البحتة المنطبقة على الله الخلو من كل مادة . كما أن القول بأن الجوهر مركب من الهيولي والصورة لاتصلح لتفسير فكرة الجوهر عند ليبنتز الذي لايقبل التركيب في الجوهر ولأن معنى الجوهر لا يصلح عنده لكل من الهيولي والصورة على انفراد . ومع أن ليبنتز يتفق مع أرسطو في المعنى المنطقي للجوهر من حيث أنه الموضوع الذي تحمل عليه الصفات أو الأعراض إلا أن هناك بعض الاختلافات الأساسية عرضننا لها حينها تناولنا دراسة المنطق وعلاقته بالجوهر في فلسفة ليبنتز . هذا كله عدا الاختلافات الرئيسية في الفيزيقا والميتافيزيقا والمعرفة وغيرها من النواحي الفلسفية بين فلسفة أرسطو وليبنتز .

فإذا ماانتقلنا إلى أصحاب مذهب الذرة كديمقريطس وأبيمقور وغيرهما وهم أولئلك الذين يقررون بأن العالم مكون من ذرات وأن الأشباء تتكون باجتاع الذرات وتفسد بافتراقها ومايترتب على ذلك من القول بالخلاء والانحراف والثقل على اختلاف المشارب بينهم . نجد ليبنتز يقرر بأن أصحاب مذهب الذرة فشلوا فى تفسير الناحية الروحية وإنما كان مذهبهم آليا صرفا لايهتم إلا بالمادة وما يترتب عليها من ظواهر ميكانيكية بحتة ، ونادى بأنه يجب أن نبرز الناحية الروحية وسط تلك الآلية المسيطرة على المذهب الذرى فقال بالله كخالق للمونادات أو الجواهر ، ورأى المونادات فى حالة تعقل وشعور و دخول فى نوع من الزمالة مع الله وقال بالملاء الكامل على عكس فرضهم القائل

و تقول بأن الناحية الروحية بعد أن تسير حنبا إلى جنب مع الناحية الآلية إند يوحد النظر مناشرة إلى الفلسفات اليهوديه والمسيحية والإسلامية ، للك التي مزجت الفلسفة بالدين والعقل بالنقل .

أما الفلسفة اليهودية التي كان يمثلها فيلون الاسكندرى فلا نجد فيها إشارات واضحة ومحددة إلى فكرة الجوهر ولادراسات متعمقة في هذه الناحية ، بل كان كل ما يعنى به في هذه الفلسفات هو المنهج الرمزى أو منهج التأويل الرمزى الدى وصل الى قمته في فلسفة فيلون اليهودى .

أما الفلسفة المسيحية التي يمثلها كثيرون في تاريخ الفكر الفلسفي من أمثال القديس أوعسطين وتاتيان وكليمان الإسكندري وأوريجين وأفلوطين وغيرهم فلا نجد ارتباطا بين فلسفاتهم وبين اتجاهات الفلسفة الليبنتزية اللهم إلا إذا أعتبرنا فلسفة أفلوطين في الجدل الصاعد والنازل متشابهة مع القول بدرجات أو طوائف المونادات عند ليبنتز ، تلك التي ينتقل فيها من مونادات غير شاعرة وغير عاقلة ثم إلى مونادات شاعرة وعاقلة وأخيرا إلى الموناد الأعظم أو الجوهر الأكمل وهو الله .

ولكن ئمة اختلاف رئيسي وهو أن النفس عند أفلوطين هي التي تصعد في رحلتها الروحية تلك كما أنها هي التي تهبط إبتداء من الله حتى أدنى الكائنات . بينها المسألة عند ليبنتز هي تقسيم لدرجات المونادات أو تمييز لطوائفها وحسب . ولم نجد عنده أيه إشارة لجدل صاعد أو نازل في فلسفته .

ويبقى شبه واحد بين ليبنتز وبين القديس أوغسطين وهو ذلك المتعلق بمدينة النفوس الناطقة عند ليبنتز ومدينة الله عند القديس أوغسطين . ولكن ثبت أيضا خلال عرضنا للموناد والميتافيزيقا في فلسفة ليبنتز أن هناك خلافا في وجهات النظر حتى فيما يتعلق بهذه النقطة ، فليست مدينة الله عند ليبنتز مقابلة للمدينة الأرضية كما هو الحال عند أوغسطين . كما أن مدينة الله عنده ليست قاصرة على الكنيسة والمسيحية . إن مدينة الله عند ليبنتز فكرة ميتافيزيقية أساسا قبل كل شيء رغم دلالاتها الدينية .

ولعل أكبر الفلسفات شبها بفلسفة ليبنتز واقترابا منه هي الفلسفة الإسلامية

وخصوصا تلك التى نادت بالجواهر الفردة أو بالجزء الذى لا يتجزأ بعد أد مزجت هذه وتلك بدواعى دينية تتصل بالقدرة والعناية الإلهيتين . بمعنى آحر إننا نجد هنا مذهبا فلسفيا متقاربا مع جوهر فلسفة ليبنتز من حيث دعوته إلى القول بالجواهر الفردة التى ماهى إلا المونادات عند ليبنتز ومن حيث اتحاهه إلى الجانب الروحى الذى أغفلته الفلسفة الأبيقورية والذرية بأن نادى بالخلق وبالقدرة الإلهية وبالعناية . فلننظر . . فى تلك الفلسفات الإسلامية لنرى هل حقا ما يقال من أن ليبنتز قد أخذ فلسفته كلها منها أم أن الأمر لا يعدو أن يكون تشابها فى الأسماء دون اتفاق فى المعانى أو الأسس أو الدعائم .

لقد ذهب بعض فلاسفة اليونان إلى القول بالذِرة وبأن الجسم يتألف من أجزاء لا تتجزأ أو لا تقبل القسمة ومن هؤلاء ديمقريطس وأبيقور ولوقيبوس سيا أنكر ذلك القول البعض الآخر ومنهم أرسطو .

وانعكس ذلك الموقف بين مؤيد ومنكر للقول ابالجزء الذى لايتحرأ على الفلاسفة والمفكرين العرب والمسلمين فقد قال به «غالبية المعتزلة وجميع الأشاعرة والشهر ستانى مثلا ونفياه فلاسفة الإسلام والنظام وابن حزم »''

وعلى ذلك نجد طوائف. كثيرة من متكلمى الإسلام أخذت بمذهب الجوهر الغرد أو بمذهب الذرة ولكنهم مزجوا هذا المذهب بتيارات روحية منبئقة من الدين الإسلامي الحنيف . فأبو الهذيل العلاف مثلا « كان يعتبر القول بالجزء الذي لا يتجزأ فرعا للقدرة الإلهية ، فإذا كان الله قادرا على كل شيء فهو يقدر على تفريق الجسم حتى ينتهي إلى مقدار لا تأليف فيه ولا اجتماع قط ، أعى حتى ينتهي إلى جزء لا يتجزأ »(٢) كذلك نجد الأشعرى يحاول أن يبحث عن أصل ذلك المذهب في القرآن الكريم فالقول بأن للجسم نهاية وأن الجزء لا ينقسم يمكن رده إلى قوله تعالى « وكل شيء أحصيناه في إمام مبين (٢) .

والآن تأتى المسألة الهامة وهي أبن ليبنتز من هذا كله . هل أخذ منهم لينتز

⁽١) بينس : مدهب القرة عند المسلمين . برجمة أبو ريده المقدمة ص ٢

⁽۱) نفش الرحم أص دار

⁽٢) نفس الرجع - ص الده

فلسفته ومذهبه أم أن الأمر عكس ذلك ؟ الواقع أنه رغم المشابهات الكثيرة بين الفكر الإسلامي الذي تعمق في مذهب الجوهر الفرد وبين مذهب ليبنتز والتي منها أن الأجسام تتكون من جواهر فردة ، وهذه الجواهر ليست بذات أحجام أو مقادير كما يرى أصحاب الجزء الأول من مذهب الجوهر الفرد . وإن كان المكان والزمان لا يتكونان من جواهر أفراد كما يرى أصحاب الجزء الثاني من هذا المذهب . نقول بالرغم من المتشابهات الكثيرة إلا أن هناك وجهات نظر أساسية متباينة ومختلفة بين كل من الفكر الاسلامي والليبنتزي أهمها :

١ - لقد كان الفكر الاسلامى المهتم بفكرة الجوهر الفرد فكرا دينيا أكثر منه فكراً ميتافيزيقياً . لقد ربط المسلمون المذهب بالقرآن وبالسنة وبعلم الكلام والعقائد الإيمانية الكبرى . أما ليبنتز فكان ميتافيزيقيا أكثر منه مفكم دينياً .

٢ – الزمان والمكان عند ليبنتز ليسا مكونين من جواهر وليس لهما وجود حقيقى كما أرتأى أصحاب الجزء الأول من مذهب الجوهر الفرد . الزمان عند ليبنتز ماهو إلا ترتيب لتعاقب أوضاع الجسم والثانى ماهو إلا ترتيب وعلاقه بين الأجسام .

٣ - تحدث المسلمون عن أقل عدد من الجواهرا يلزم لتكوين الجسم وقال البعض أنها منة أجزاء والبعض الآخر أنها ثمانية أجزاء .. الخ . ف حين أن ليستر يرى بأن « كل جوهر بسيط .. يشكل مركز الجوهر المركب .. محوط بكته مركبة من المونادات اللامتناهية العدد تؤلف الأجسام الحاص بهذا الموناد المركزى ١١٠٠ .

الدى الرازى بالخلاء كما نادى به الذريون اليونانيون القدماء . و نكر ليبنتز ينادى بالملاء . أى أن ليبنتز يقف موقفا عكسيا تماماً من مواقف الرازى

م نجد مصطلح الموناد لدى أى مفكر إسلامى . ولقد ثبت ثبوتا قاطعا
 بأن هذا المصطلح لم يظهر إلا على يد مفكر عصر النهضة جيوردانوبرونو . حقا

l.eibnitz : principe de la nature et de la grace para 3.

إن هذا اختلاف سطحى لايستند إلى أساس وتفصيلات كلا للدهد. الإسلامي والليبتنزي ولكنه مع ذلك اختلاف قائم.

 ٦ - نغى المسلمون العلم والحياة على الأجزاء التي لاتتجزأ أما نيبند مدر مميزات المونادات عنده أنها تدرك وتصل إلى العلم عن طريق الادراك دد ...
 من مميزات المونادات عند ليبنتز الحيوية والحياة .

لهذا كله نحن ننكر بأن يكون ليبنتز قد استقى مذهبه كله من جوهر العد الإسلامى . حقا لقد لاحظنا بعض التشابه فى بعض الآراء وحقاً أنه يمكن آل يكون ليبنتز قد إطلع على المذهب الإسلامى عن طريق الأندلس ومكات ومترجميها . ولكن الاختلافات الأساسية فى كل من الاتجاهين الإسلامى والليبنتزى تجعلنا نرفض بشدة كل إدعاء يقول بأن ليبنتز أخذ كل تفكيره من اللسلمين وخصوصا من الأشعريين . وإن كنا نقرر فى نفس الوقت بأن ليب تزود ببعض الأفكار والآراء الإسلامية تزوداً وجدناه وقررناه فيما يختص بأفلاطون وأرسطو والذريين وغيرهم .

فلنترك إذن الفكر الإسلامي ولننتقل على الفور إلى عصر النهضة حيث حد أنفسنا أمام جيوردانوبرونو الذي كان أول من إستخدم لفظ الموناد بالمعي الذي قصده ليبنتز . ولكن بضاعة برونو الفلسفية كانت ضئيلة ، فلم يفلح و إقامة نسق فلسفي متكامل ولا أن يربط بين مختلف الاتجاهات الفلسفية مي متافيزيقا وفيزيقا وابستمولوجيا وغيرها في إطار مذهبي متكامل كا فعل ليبنتز . فلم يكن له الفضل إذن والحالة هذه إلا في إستخدام المصطلح ليشير إلى إبتكار أو تجديد ما لم يؤدى ذلك وحسب . واستخدام المصطلح لا يشير إلى إبتكار أو تجديد ما لم يؤدى ذلك الاستخدام إلى نتائج واتجاهات وأفكار فلسفية ناضجة ومتكاملة . ولا يكن أن نعتبر برونو كا لا يمكن أن يعتبره أي فيلسوف أو مؤرخ للفلسفة ، نقول لا يمكن أن نعتبره فيلسوفا حقا أتى بمذهب جديد وابتكر نسقا فلسفيا فذا هكذا تأدى بنا عصر النهضة إلى بعض المفكرين الذين عالجوا نقاطا مبعثرة

هكدا تادى بنا عصر النهضة إلى بعض المفكرين الدين عالجوا نقاطا مبعثرة ولكنهم عجزوا على أن يقدموا لنا ما هو ناضج أو ما هو كامل. وسار ذلك العصر على هذا النحو يترنح أبناؤه بين مهاجمة أرسطو والمدرسين تارة ويعالجو

نقاطا هنا ونقاطا هناك تارة أخرى ويذهبون بين الأفكار لينقدوها كل على حدة تارة ثالثة ، إلى أن جاء ديكارت مؤسس الفلسفة الحديثة ، فجمع متأثراً منك الطاقات التى أمده بها عصر النهضة - جمع بين تلابيب تلك الأفكار الفرادى والاتجاهات المبعثرة التى كانت تهدف جميعها إلى القضاء على القديم وإلى التخلص من سلطان أرسطو والمدرسين ، وصاغ لأول مرة وفى العصر الحديث فلسفة ناضجة متينة البناء راسخة التكوين .

وذهب بعض الفلاسفة ومؤرخي الفلسفة إلى تعداد كل من اسبيبور وماليرانشن وليبنتز من صغار الديكارتيين. ولكن الحقيقة تعكس لنا تفسير مختلفاً مؤداه أن ليبنتز إنما يبتعد بنسقه وفلسفته عن نسق وفلسفة ديكارت وظهرت تلك الحقيقة أثناء عرضنا لكثير من جوانب الفلسفة الايبتزية . معد الخلافات الأساسية بين طبيعيات وديناميكات ليبنتز وديكارىق والتي قلنا أنها تنبثق من وجهتي نظر جد مختلفتين ، نجد ديكارت يؤمن بالكم المتصل بينا ليبنتز ينادي بالكم المنفصل. كما نجد ديكارت يختلف في مسائل كثيرة عر وجهة النظر الليبنتزية خصوصا تلك المتعلقة بمسألة الاتحاد بين نفس الانسان وبدنه ، وتلك المتعلقة بالاعتاد على العقل والحدس وحدهما في المعرفة الإنسانية دون الحس الأمر الذي انكره ليبنتز باتجاهه إلى القول بأن المعرفة الإنسانية تضافر بين الحس والعقل والحدس، وتلك المتعلقة بقبول ليبنتز للحقائق العرضية المعتمدة على مبدأ السبب الكافي الأمر الذي أنكره ديكارت بقبوله الحقائق الضرورية وحدها القائمة على مبدأ عدم التناقض. وذلك عدا الاختلافات العديدة التي ظهرت خلال عرضنا لفكرة الموناد في فلسفة ليبنتر . وكل ذلك يجعلنا نقرر بأن القول بأن ليبننز يعتبر من صغار الديكاريتين إنما هو قول فيه جهل بمذهب ليبنتز وباتجاهاته الفلسفية المتعارضة في كثير من الأحيان مع فلسفة ديكارت ، وأنه قول خاطىء لا يستند إلى الوقائع ولا يقوم على أي أساس

أما أسبينوزا فلقد نادى بمذهب وحدة الوجود ذلك المذهب الذى يختفى فيه العالم بأجمعه فى الله ويتحد جميعه به ، فى حين يتجه ليبنتز اتجاها مخالفا تماماً إذ أنه يقول بالتعددية وأن العالم مكون من مونادات لامتناهية في العدد وإن كانت تنقسم أساساً إلى طوائف ثلاث ويقوم على قمتها الله كخالقها وكموناد أعظم مسيطر عليها . حقا لقد قرأ ليبنتز كتاب الأخلاق من تأليف اسينوزا ونكن القول بأنه تأثر به وأخذ بآرائه فيه مغالاة ومغالطات كثيرة . إذ أنه مام. اتجاه أو رأى ومامن فكرة أو خطرة نجدها في ليبنتز إلا وهي بعيدة كل البعد عن جوهر التفكير الإسبنيوزي .

أما لوك فنعلم أن ليبنتز عارض كتابه « مقالة فى الفهم الإنسانى » بكتاب مماثل تعقب فيه كل فكرة ذكرها وعارضها بقوة . ولقد يقال أن تأثير لوك فى ليبنتز إنما يمكن أن يتم فى ضوء تلك الاعتراضات بمعنى أن مذهبا فلسفيا معينا يمكن أن يؤدى الاعتراض على كل جزء منه إلى مذهب فلسفى متميز وإن كان يضاد الأول تماماً . ولكن حتى هذا القول فيه مغالطة كبيرة .

حقا لقد عارض ليبنتز كل فكرة أتى بها لوك . ولوك ذو إتجاه حسى تجريبى بحت ولكن تلك المعارضة لم تتأدى بليبنتز إلى موقف عقلى بحت يلتحم تماما مع الفكر الديكار في الإنستمولوجيا كل من الاتجاهات العقلية والحسية معا . هذا عدا الاختلافات الرئيسية والتفصيلية في سياق كل من المذهبين .

وما النتيجة ؟ الواقع وبناء على كل الدراسات التي بين أيدينا وبعد كل هذا التحليل يجب أن نقرر بشجاعة أن فيلسوفنا وإن كان قد أخذ من كل المصادر إلا أنه وفق بينها جميعاً ونظر إليها من وجهة ذاتية ابتكارية منهجية وخرج لنا بنسق فلسفى متكامل وبمذهب فلسفى جديد كل الجدة . وأن أي إتجاه ينظر إلى جانب واحد ويتعامى عن سائر الجوانب الموجودة في جوهر الفكر الليبنتزى هو اتجاه محتوم بالفشل .

تبت لنا إذن أن النسق الفلسفى لليبنتر إنما هو نسق جديد ومبتكر وليس متأثر، بفيلسوف معين أو حقبة فلسفية معينة أو فلسفة بالدات وهنا تأتى المسألة الثانية وهى ماهو الخيط الموجه في هذا الذي أثنت اسكاره ۴ هل هو منصق أم هي الميتافيرية

-1729-

لقد ذكرنا فيما سبق أن كوتيرا ورسل لم يريا ليبنتز إلا من خلال منظار المنطق والمنطق وحده وردا كل فلسفة ليبنتز وميتافيزيقاه إلى أسس منطقية وحسب على أساس أن الموناد وهو الموضوع الذي يتضمن محمولاته هجو أساس فلسفة ليبنتز .

أما بيير بوترو وروت ليدياسو فذهبا إلى العكس من ذلك ولم يريا ليبنتز إلا من خلال منظار الميتافيزيقا وحدها ، وردا كل فلسفة ليبنتز ومنطقه إلى أسس ميتافيويقية وحسب على أساس أن الموناد بإعتباره كائنا ميتافيزيقيا هو أساس فلسفة ليبنتز .

ونحن لن نقف مع أى من هذين الاتجاهين ، لأن كلا منهما يمثل انحرافا متطرفا في تفسير ليبنتز . ولاشك أن ليبنتز نفسه لن يرضى عن أى من التفسيرين إذا كتبت له الحياة من جديد وطلب منه تفسير فلسفته وإبراز دعائمها التي تقف عليها .

إن ليبنز رجل يوفق بين كل شيء: فعدا أوجه التوفيق السابقة الذكر يوفق ليبنز بين مملكة الطبيعة التي تخضع لمبدأ السبب الكاف ومملكة العناية التي تخضع لمبدأ عدم التناقض، ويذهب بغية مزيد من التوفيق والتوحيد إلى رد المبدأ الأول للمبدأ الثانى وانتهى ذلك عنده إلى مبدأ أو قانون الذاتية . وسلسلة المكنات تنتهى عنده إلى حلقة ضرورية هي الله . وبذلك تنتهى التعددية إلى توحدية عكمة التكوين . وتنطبق هذه النزعة على المسألة المطروحة أمامنا بمعنى أننا يجب أن نرد كلا من المنطق والميتافيزيقا إلى فكرة واحدة هي الموناد أو الجوهر . وبالنظر إلى هذه الفكرة باعتبارها موضوعاً يتضمن محمولاته ينشأ المنطق ، وبالنظر إليها بإعتبارها موجودة تنشأ الأنطولوجيا . وبالنظر اليها باعتبارها كائناً يسعى اعتبارها كائناً مدركا تنشأ الابستمولوجيا وبالنظر إليها بإعتبارها كائناً يسعى حثيثا نحو الخير والدخول في نوع من الزمالة مع الله تنشأ الاكسيولوجيا وهكذا .

وعلى ذلك فالاتجاه إلى المنطق على أنه الأساس أو إلى الميتافيزيقا على أنها الخيط الموجه لفلسفة ليبنتز إنما هو إتجاه متطرف يتغافل ويتعامى عن الحقيقة ،

ويفسر ليبنتز تفسيراً جانبياً لم يقصده ليبنتز نفسه ولم يتجه إليه ولم يعبر عنه .

بقى سؤال أخير وهو إذا لم يكن المنطق هو أساس فلسفة ليبنتز ولم تكر الميتافيزيقا هى الخيط الموجه لفلسفته فما هو إذن أساس فلسفة ليبنتز والحيط الموجه لها ؟ الجواب الذى يظهر بوضوح وبحق ومن خلال اتجاهات ليبنتز ذاتها في التوفيق والتوحيد هو أن فكرة الجوهر أى فكرة الموناد هى أساس فلسفة ليبنتز ودعامتها الأولى والخيط الموجه لها ، ثم يأتى المنطق والميتافيزيقا وغيرهما من أبحاث ليبنتز من النظر إلى هذه الفكرة من وجهات نظر منطقية أو ميتافيزيقية أو غيرها . وعلى هذا النحو يمكن رد كل الأبحاث الفلسفية التي قدمها ليبنتز سواء أكانت منطقية أو ميتافيزيقية أو أنطولوجية أو أبستمولوجية أو كسيولوجية إلى هذه الفكرة في نهاية الأمر .

الفصل السادس جمورج بماركلمسي

ا الفلسفة اللامادية عنــد باركلــي

والآن لنقترب عن كتب من فلسفة باركلى اللامادية لندرس مواقفه المختلفة فنشير إلى موقف باركلى من وجود عالم الاجسام، وموقفه من طبيعة هذا العالم، ثم موت من الأفكار، ونظريته فى العالم المنظور، ومعنى العلامة البصرية والعلامة الكلية عنده، وموقفه من النفس ووجود الله .

۱۹۵۲ - ۱۹۸۰ ماین عاش مایین عام George Berkeley فیلسوف انجلیزی عاش مایین عام ۱۹۸۰ - Treatise on the Principles of human.

Three dialogues. برکتاب Knowledge وکتاب Between Hylas and philonous Sirs: Achain of philosophical reflections and inquiries concerning the virtues of Toor water and Divers other subjects Connected together and arising one from another.

¹⁻ Russell: B: A History of Western philosophy, xvi

أولا - موقف باركلي من وجود عالم الاجسام :

لقد وقف ديكارت في مسألة وجود العالم موقفا غريبا فيه ارجاء وتسويف. ولكي نتين هذا الأمر لنا أن نسأل السؤال التالى: كيف تمكن ديكارت من إثبات وجود العالم ? والواقع أن وجود العالم الخارجي هو موضوع قضية أساسية عند ديكارت تماما كقضيته الأولى « أنا أفكر أذن أنا موجود » وكقضيته الثانية « أفكر في الكائن الكامل اللامتناهي فهذا الكائن الكامل اللامتناهي موجود » نحن هنا وفي القضية الثالثة نقرر بأن العالم الخارجي موجود وهذه القضية تعبر عن حكم ، والحكم هو أداة اليقين ، وهو أيضا علامة على قدرة النفس.

ولكن كيف نثبت هذا الوجود ؟ وكيف نقبل هذا الحكم (العالم المخارجي موجود) ؟ يجب علينا أن نفحص هذا الحكم ذاته ، وهذا باب من أهراب الفلسغة الديكارتية . وديكارت وإن كان لا يفحص الحكم بصدد وجود الله ، فذلك لأنه لم تكن هناك ضرورة للبحث في الحكم في هذين الوجودين لأن الحكم فيهما إنما يتخذ مباشرة بفضل قدرة النفس على الشك وعلى إثبات ذاتها عن طريق الشك والتفكير ، وعلى إثبات الله بالتفكير أيضا ، وبفضل التفكير وحده . وأما بصدد العالم الخارجي فهناك مسافة بين العارف والمعروف ففي الوجودين الأولين نحن لا تحتاج إلا إلى الانتباه والتفكير وحسب ، ولكن في الوجود الثالث وعند الخروج إلى الموضوعات فيجب أن نبحث عما إذا كنا نستطيع هذا الخروج أم لا ، ولذلك يجب أولا أن نبحث عن الحكم .

أما الحكم فهو كل حكم إنسانى نقرر فيه وجود أى شيء أو نقطع فيه أى رأى وله جانبان: الأول، الادراك Perception وهو القدرة على تقبل الموضوعات في النفس أيا كانت هذه الموضوعات. والثانى، الارادة Will وهي التى تتعلق بقوتى الارادية في أن أريد أن أحكم على ذلك الموضوع أو ذلك، ففي الحكم إذن تجتمع القدرتان: الادراك والا ادة. فلا بكفى أن أتقبل

موضوعات بل أن أريد ذلك . وتجتمع تلك الارادة بذلك الادراك وتصبح فعلا انانيا واحدا هو فعل الحكم .

ولنا الآن أن نتساءل وكيف يكون الحكم خاطا أو كاذبا ؟ إننا إذا نظر الله الادراك الانساني باعتباره قدرة اعطاها الله لنا ، وجدنا أن الادراك لا يكول إلا إذا كانت هناك موضوعات للادراك . وهو لا يعرض الانسان إلى الخطأ طبقا لديكارت اذا كان ادراكا واضحا ، واذا كان متايزا ، أى إذا كنا ندرك موضوعا حاضرا للنفس بكل وضوح وجلاء ، ويكون حاضرا أيضا إلى النفس بحيث يختلف عن غيره ومن ثم نستطيع أن نميزه عن غيره . وإذن فالادراك مادام جليا ومتايزا لا يمكن أن يكون مصدرا للخطأ . أفتكون الارادة إذن هي سبب ومصدر الخطأ ؟ لا يمكن أن يكون ذلك ، لأن الإرادة قدرة واحدة كاملة هي عبارة عن رفض أو قبول ، وليس هناك رفض دون رفض آخر . وليس هناك قبول دون قبول آخر . الارادة هي القدرة على القول بنعم أو لا وهذه القدرة كاملة وهي على مايذهب ديكارت علامة الله في الانسان . ولكس وهذه القدرة كاملة وهي على مايذهب ديكارت علامة الله في الانسان . ولكس ان لم يكن الادراك هو مصدر الخطأ وكذلك الارادة إذن فما هو مصدر الخطأ .

قد يقال مباشرة أن الخطأ يأتى من اجتاع القدرتين ، ولكن القدرتين كا رأينا قدرتان طيبتان بطبيعتهما ، فكيف ينتج عنهما قدرة معرضة للخطأ الحقيقة أن الخطأ إذا كان موجودا فلابد أن يكون مع ذلك صادرا عن إجتاع القدرتين ، فالادراك قدرة محدودة تقوم بين درجات ، أما الارادة فقدرة واحدة لا محدودة وإجتاع القدرتين وإحداهما محدودة والأخرى غير محدودة هو الذي ينتج عنه الحطأ ، فقد تدفع الارادة الادراك أي تدفع الارادة الانسان لكى يحكم عندما لا يكون ادراكه جليا متايزا ومن هنا يأتى الحطأ .

نتساءل الآن وكيف نطبق هذا الكلام على موضوع الوجود الخارجي أى على وجود العالم . لننظر في الحكم القائل بأن الاجسام موجودة أو أن العالم الخارجي موجود ففي هذا الحكم لابد من وجود أمرين : الاول ، الادراك ، وذلك الادراك لابد أن يكون حسيا ، وكلنا نعلم ما في الادراك الحسى م

أخطاء ولكن ديكارت يذهب إلى أنه فى خلال هذا الادراك الحسى هناك عامل عقلى فى هذه الاجسام ، هناك صفات أو كيفيات يتبينها العقل وحده ، ويتبيب الفكر الخالص غير المتأثر بالحواس والخيال . ولكن ما هو هذا العامل المعقول فى الاجسام الخارجية التى ادركها ؟ يجيب ديكارت بأن هذا العامل هو الامتداد الهندسي وما يتبعه من كيفيات مثل الشكل أو الحركة والعدد والزمن . هذه هي موضوعات العلم الرياضي ، وهي أمور يظهر جلاؤها وتمايزها بواسطة العقل يقول الدكتور عثان أمين : « الفكرة الواضحة المتميزة التي يمكن أن تكون لنا عن العالم المادي هي فكرة الامتداد ومعها فكرة الحركة .. واذن فالامتداد والحركة هما وحدهما الشيئان الخارجيان اللذان اثبتنا لهما الوجود حقا »١٠١٠.

واذن ففيما يتعلق بالحكم بوجود عالم خارجى ، هناك إدراك على الأقل لما في هذا العالم الخارجى من عوامل واضحة متايزة وهى الامتداد وما يتبعه مر كيفيات هندسية واذن فالعالم الخارجى موجود إنما في صفاته الهندسية فقط متبلورة في الامتداد ، أما سائر الصفات والكيفيات الأخرى فلا تظهر لعقلى ولا تدرك بوضوح وجلاء وتميز ، فهى اذن عرضة للخطأ . يبقى إذن أن العالم عند ديكارت ما هو إلا إمتداد هندسى ، وإمتداد هندسى ليس إلا .

ومن هذا نرى أن ديكارت وقف موقفا تراجعيا ابتعاديا ، فهو يبدأ بالشث أى بالتراجع عن العالم ، ثم يستمر فى شكه حتى يتأدى به الشك إلى إثبات وجود نفسه ، وهنا لا يرجع الفيلسوف إلى العالم لاثبات العالم إنما يستمر فى هذه الحركة التى وجهته من الشك إلى وجود الانا حتى يثبت وجود الله . وهنا أيضا لا يقبل ديكارت على إثبات وجود العالم إنما يتخذ موقفا فيه ارجاء وتسويف ، إذ قرر أننا لكى نثبت وجود العالم يجب أن ننظر أولا فى طبيعة الحكم . ونراه يفضّل فى هذه الدراسة ويمحصها ، ويخرج من البحث فى الحكم إلى إثبات وجود العالم .

أما باركلي فلم يقف موقفا تراجعيا بصدد العالم ، بل على العكس وقف

⁽١) عثمان أمين . ديكارت . بنب ٣ فقرة ٤ ص ٢٣١

موقفا فيه إقبال على العالم فحركة الانسان الأولى عند باركلى هي حركة لإثبات العالم لا إلى إثبات النفس بالتراجع عن العالم ، وبالتالى فإن تلك الحركة التي يثبت بها الفيلسوف وجود العالم يثبت بها أيضا يوجود النفس إن (العالم)عند باركلى يتقرر في إقبال النفس عليه وترحيبها بوجوده ، ومعنى ذلك أن النفس موجودة فهى التي تقبل على العالم وتدركه . ويرى باركلى أنه ليس هناك مسافة رمنية ، أو على الأقل مسافة ميتافيزيقية بين هذا الموقف الذي يثبت وجود العالم ويثبت وجود العالم ويثبت وجود الانا ويثبت وجود الانا والله بفضل التراجع على العالم ، نجد أن باركلى يثبت وجود الانا والله بفضل التراجع على العالم ، نجد أن باركلى يثبت وجود الانا والله بفضل التراجع على العالم ، نجد أن باركلى يثبت وجود الانا والله بفضل التراجع على العالم ، والنتيجة هنا هي أن العالم موجود . . The world is exist . .

ثانيا - موقف باركلي من طبيعة العالم:

قلنا أن العالم موجود ، ولكن ما هو هذا العالم الموجود الذى نثبت وجوده مباشرة وبحركة اقبالية لا تراجعية ؟ لقل قبل ديكارت من الأجسام الكيفيات الهندسية من حركة وشكل ومقدار وزمن وغيرها ، وذهب إلى أن هذه الأجسام إمتداد هندسي جامد ليس إلا ، أى لا لون له ولاصوت ولاطعم ولا رائحة . وهنا يتساعل باركلي أن العالم قد اختفى ، ما دمنا قد نزعنا عنه هذه الكيفيات . أما لوك فلقد قبل بنوعين من الكيفيات أو الصفات : النوع الأول هو الكيفيات أو الصفات الثانوية مثل الضوء واللون والحرارة والصوت والطعم والرائحة . ويذهب لوك إلى أن الكيفيات الأولية هي صفات موضوعية وأساسية ، أما الكيفيات أو الصفات الثانوية فهي قائمة بالنسبة للنفس أى أنها أفكار ideas على ما يقول باركلى ، ومن ثم يصبح الامتداد والشكل والحركة أمورا موضوعية توجد فعلا في الاجسام ، بينا تضبح الرائحة والأصوات أمورا ذاتية لا توجد إلا بالنسبة إلى الذات أو على تعبير الدكتور يخي هويدى نرى « أن الصفات الثانوية تعتمد على الذات في وجودها ، في حين أن الصفات الأولية مستقلة في وجودها عن الذات في وجودها ، في حين أن

⁽۱) یحیی هویدی : بارکلی ص ۱۵ .

وهنا يتسايل باركلي هل هناك جسم له إمتداد ويتحرك ولالون له ولايمنت صوتا ؟ ويجيب باركلي أن هذا غير موجود ، وبأنه تجريد عبر مشروع ومن عمل الخيال ، فكل جسم عند باركلي يجب أن يكون مصحوبا وجوديا وموضوعيا بالكيفيات الثانوية مصاحبته للكيفيات الأولية « فهذا الانسان (الجرد) الذي أقول عنه في الآن نفسه أنه موجود وجودا واقعيا لابد أن يكون أبيض أو إسود ، طويلا أو أن يكون متصفا بصفة معينة ، لابد أن يكون أبيض أو إسود ، طويلا أو قصيراً .. الجلاا ومن ثم فاذا كانت الكيفيات الثانوية أفكارا أي في النفس أو الذات أيضا ، اللذات فالكيفيات الأولية يجب أن تكون معها أي في النفس أو الذات أيضا ، ومن ثم تصبح أفكارا تماما كما هو الحال بالنسبة إلى الكيفيات الثانوية . وهنا يصبح كل من نوعي الكيفيات في مستوى وجودي واحد ، ويصبح لهما قيمة وجودية واحدة ، ولا أولية لنوع من هذه الكيفيات على النوع الآخر ، بمنى وجودية واحدة ، ولا أولية لنوع من هذه الكيفيات على النوع الآخر ، بمنى الأولية أو الأساسية توجد مقترنة بالصفات الحسية أي الثانوية الأخرى غير الأولية أو الأساسية توجد مقترنة بالصفات الحسية أي الثانوية الأخرى غير منفصلة عنها ، وليست قابلة ولو ذهنيا لأن تجرد عنها فيتبع ذلك بوضوح أنها توجد فقط في العقل »(١)

ويقول باركلى بأن لوك وديكارت رأيا أن الكيفيات مثل اللون والطعم والرائحة هي ثانوية أو ذاتية لأنها قائمة بالنسبة لهذا الذي ينظر ولهذا الذي يتلوق ، فالمرارة ليست في الجسم ، أنها في هذا الذي يحس فقط وهذا صحيح كا يقول باركلي ولكن يمكن أن نقول هذا أيضا على الكيفيات الأولية . فهذا المقدار الذي يبدو لى من بعيد صغيرا جدا يظهر كبيرا عندما اقترب منه ، وهذه الحركة التي تبدو من بعيد على أنها مستقيمة أراها عن قرب حركة ملتوية أو دائرية ، وما هو سريع بالنسبة إلى قد يكون بطيعا بالنسبة لمدرك أو لملاحظ أو دائرية ، وما هو سريع بالنسبة إلى قد يكون بطيعا بالنسبة لمدرك أو لملاحظ آخر في موقع غير موقعي . ومن ثم تصبح الكيفيات الأولية نسبية كالكيميات

⁽١) نفس للرجع : ص ٢٥

⁽²⁾ Berkley; Treatise concerning the principles of human knowledge, para 10.

الثانوية . وإذا كانت الكيفيات الثانوية أفكار لكونها نسبية فالكيفيات الأولى أفكار أيضا لكونها نسبية لى أنا المدرك ، نسبية لعقلى أو لتقديرى العقلى الادراكي واذن فإننا نلمس رفض باركلي تمييز لوك بين الكيفيات الأوليه والثانوية »(١) .

ما الذي يبقى إذن من الأجسام ؟ يبلو أن الأجسام ليست إلا أفكارا ولكر ما القول في الجوهر ؟ إن لوك يضطر لقبول فكرة الجوهر كمقوم وحامل للصفات سواء أكانت أولية أو ثانوية ، ولكن ما يدركه العقل ليس إلا هذه الكيفيات فقط أنه لا يلمس أو يرى أو يتذوق جوهرا ، وإنما يلمس ويرى ويتلوق كيفيات ، ولهذا السبب فلقد قرر لوك بأن هذا الجوهر مجهول ، ومادام قد قرر ذلك فهو يعترف ضمنا بأنه غير موجود . وباركلي ايضا ينكر وجود الجوهر ويقبل كذلك الكيفيات وحسب فاللامادية تنكر الجوهر المادى وتسمح فقط بالكيفيات الحسية (١) إذ أن تصور الشيء أو الجوهر لا يضيف جديداً إلى الصفات أو الكيفيات المدركة (١) .

والنتيجة هي أن الجواهر غير موجودة والكيفيات الأولية نسبية فهي من ثمة أفكار كذلك فالكيفيات الثانوية أفكار ، فتصبح النتيجة النهائية هي أن العالم مجموعة أفكار وتصبح النتيجة النهائية هي أن العالم مجموعة أفكار وحسب ، ولقد توجد إلا بالقياس إلى عقل يدركها »(١٤ وهي من ثمة أفكار وحسب ، ولقد ذهب الكثيرون إلى دعوة فلسفة باركلي نتيجة لهذا التفسير بالفلسفة العقلية على أساس أن باركلي « يدعي بأن كل ما هو حقيقي هو عقلي – وأنه ليس هناك - إلا العقل ومحتوياته » ولكننا نقرر هنا بأن هذا القول فيه تطرف لأن باركلي حتى في قوله أن الوجود هو ما يدرك ، وأنه مجموعة من الأفكار ، فان بداية تفكيره هو هذا الواقع ذاته الذي يعطيه كيفيات وصفات أولية أو حتى ثانوية .

⁽¹⁾ O'Conuer. A critical history of western philosophy ch. 14, P. 241.

⁽²⁾ Wright; W.: A history of modern phhilosophy ix.

⁽³⁾ Russell, B. A history of western philosophy. ch. xvi. P. 680

⁽⁴⁾ Freatise concerning the principles of human knowledge para 3.

ثالثها - المسوقف من الأفكار:

وهنا يتسايل باركل وكيف تذل الأفكار على موضوعات خارجية بعد أن رجعنا الأجسام إلى كيفيات أولية وكيفيات ثانوية وكلاهما أفكار ؟ وبعد أن بينا أن ما يسمى جوهرا ماديا غير معقول وغير معروف وغير موجود ، فكيف تدل الأفكار إذن على موضوعات خارجية ؟ لقد ميز ديكارت فى كل فكرة بين وجودها الصورى أو العقلي وبين وجودها الموضوعي ، من ناحية ، كل فكرة هي حال من أحوال النفس ولسنا بحاجة في تفسيرها إلا لإثبات وجود النفس ولكن الامر من احية أخرى لايكون كذلك فيما يتعقل بوجودها الموضوعي ، فلكل فكرة موضوع ، ففكرتي عن الله تفترض موضوعا هو الله ، وفكرتي عن الله تفترض موضوعا هو الله ، وفكرتي عن الله تفترض موضوعا هو الله ، وفكرتي عن الله تنترض موضوعا هو الله ، وفكرتي عن الفكرة الى موضوعها فيما يتعلق بالانا وبالله ، فانه لايتخد نفس الموقف فيما يتعلق بعالم الأجسام ، إذ لا يمكن أن نقرر الفكرة وأن نقرر وجوده موضعوه ، لأننا في هذه الحالة سنتشبث بالفكرة لا في ناحيتها الموضوعية فحسب بل في حالتها الموضوعية الحسية وما يتصل بها من ألوان وروائح وأصوات إلى آخره من الكيفيات التي لايقبلها ديكارت .

أما لوك فلقد أجاب على هذا السؤال بثلاث طرق ، فهو يدعى أولا بأن لدينا أفكارا عن الموضوعات الخارجية أى الاجسام لأن هذه الموضوعات أو الأجسام تؤثر فينا فتجعلنا بالتالى نقررها ، ولكننا لا نفهم كيف يؤثر الجسم فى النفس . فهذا طريق غير مفهوم وغير ممكن . ولوك يدعى ثانيا بأن الأفكار تدل على الموضوعات لأنها أشباه لها وصور ولكن هل ما يدخل فى ذهننا أى الأفكار يشابه جسما أو أجساما ؟ وهل ما كان لا ماديا يشابه ما هو مادى ؟ هذا أيضا طريق غير مفهوم وغير ممكن . ويدعى لوك ثالثا بأن الأفكار تفترض الموضوعات ، فكل فكرة لها موضوع ، ولكن الفكرة ذاتها بإعتراف ديكارت غير موضوعها ، فالاضافة والنسبة والعلاقة التي نقررها في استخدامنا لعبارة ما

ولتكن Idea of white مثلا تشير إلى التمايز بين idea وبين white أي بين فكرة أبيض ولون أبيض .

ولكن ما السبيل ؟ هنا نجد باركلى يقول إحدف علامة الاضافة لأنها لا تدل على شيء . احذف حرف of من العبارة فعندئذ بيدو تعادل كامل وتبادل كامل بين الفكرة وموضوعها ، إذ الحقيقة هي أن الفكرة هي الموضوع فما أفكر فيه عن لون أبيض هو الأبيض ذاته ، فالفكرة والموضوع شي واحد The object عن لون أبيض هو الأبيض ذاته ، فالفكرة والموضوع شي واحد and the idea is same وبذلك تصبح الكيفيات الحسية موازية تماما للأفكار أو تصبح « الكيفيات هي هي الأفكار »(١) .

وقد يتعرض الفيلسوف المادى على هذا التفسير الباركلي ألذى يحول الموضوعات إلى أفكار ، ونجد مثل هذا الاعتراض ثابتا في المحاورة الثالثة بين هيلاس وفيلونوس حينا يقول : « انك يا فيلونوس ترجع الموضوعات كلها إلى الأفكار .. ويجيب فيلونوس : بالعكس أننى لا أحول الموضوعات إلى أفكار بل أننى أحول الأفكار هي موضوعات النفس .

نحن هنا أمام فلسفة جديدة ، تقرر أن العالم مجموعة أفكار ، لا بمعنى أن العالم قد حول أو صغر أو حقر فى وجوده لأن الأفكار هى الموضوعات ذاتها وليست هناك موضوعات أحرى .

وكل فكرة عند باركلى لها ناحيتان متكاملتان لا يجب أن نفصل ناحية منها عن الأخرى ، فالفكرة من ناحية ذاتية أى هى بالنسبة لذاتى أنا ولا تقوم إلا بالنسبة لعقلى مبدئيا أو لعقل أى إنسان أخر أو بالأخرى بالنسبة للعقل الاسمى والفكرة من ناحية أخرى موضوعية فهى بالنسبة إلى ولا يمكن أن ارجعها إلى وجودى أنا .. أنا النفس لأن النفس تدرك ولأن الأفكار مدركة ، والنفس التي تدرك كائن فعال يظهر فعله في الادراك ذاته هو في ذاته إرادة ، فأنا عندما ادرك هذا البحر فأنى في الوقت ذاته أريد وجوده أو على الأقل أقبل وجوده

⁽¹⁾ O. Conner. A critcal history of western philosophyp. 102.

⁽²⁾ Berkly: The three Dialogues between hylas and philonous. The third dialogue.

ولكن بالتالى اثبت نفسى كارادة وادراك وفعل ازاء أفكار ليست هى الفعل وإنما هى الفعل وإنما هى الفعل وإنما هى في الفعل وإنما في أنه خير وجودى أنا الكائن الفعال .

هذا هو الموقف الغريب الذي يتخذه باركلي ، أنه لا يريد أن يتخلى عن مزايا الفلسفة الحديثة وبوجه خاص عند ديكارت والديكارتيين ، تلك التي تبدأ بحركة النفس وتقرر أن الجوهر المستقل هو العقل .. هو الآنا .. هو الله . أنه لا يريد أن يتخلى عن هذه المزايا ولكنه لا يريد في نفس الوقت أن يتخلى عن الواقع وعن مطالب الواقع . باركلي لا يريد أن يقرر جوهرا ماديا ولكنه يقرر مع ذلك أن العالم موجود . كيف يمكن أن نفسر هذا يجب أن نقبل هنا وجودا ثلاثيا على ما يرى باركلي ، وجودي أنا ، ووجود العقل الاسمى ، ثم بير الاثنين ، هذا المجال الوجودي الذي لا يفصل بيني وبين الله والذي الإنفصل وان كان يتايز – عن وجودي أنا الذي أتلقاه وأتقبله والذي يخضع للوجود والارادة الالهيتين أي الله الذي يرسله كمجال لحياتي ، وكمجال للاتصال بيني

ولذلك نجد باركلى فى نفس الحدس أو النظرة التى تعطيه العالم تعطيه نفسه وتعطيه الله . هنا نظرة واحدة تجمع فى حركة ميتافيزيقية بين ثلاثة أشياء ، أنا .. الله أم ، إنما بشرط الا أعطى للعالم وجودا يوازى وجودى أنا ، وبالأولى بشرط الا اعطى للعالم وجودا يوازى الوجود الالهى . يجب أن نسلم هنا بأن العالم ليس إلا مجموعة من الأفكار ، ليست جزءا من وجودى أنا المفكر الفعال وبالأولى ليست جزءا من وجود الله ، إنما هو وجود وسط بينى وبين الله يعمل باركلى على تخفيفه وتلطيفه ما استطاع إلى ذلك سبيلا .

رابعا - نظرية باركلي للعالم المنظور:

إنتهينا إلى أن الفلسفة اللامادية عند باركلى تقرر بأن العالم مجموعة أفكار مرتبطة فيما بينهما ، أو هو عبارة عن أفكار لا متناهية فى العدد .. ونضيف الان إلى ذلك أن هذه الأفكار بعضها علامات على البعض الاخر ، إذ أنه إذا كانت

الأفكار هي الموضوعات كما ذكرنا ، أو إذا كانت الأفكار هي العالم ، فلاشك أن هذه الأفكار لا يمكن أن تبقى لحظة واحدة منفصلة بعضها عن البعض الآخر بل لابد أن تكون مترابطة وبعضها علامات على البعض الآخر وإلا ماكان هناك عالم أو حدس للعالم من ناحية ، وليقيت الأفكار منفصلة كذرات ابيقور قبل أن تنحرف فتلتقى بغيرها مصادفة فتكون الأشياء .

غن هنا وفي فلسفة باركلي نجد أيضا إلى جانب أفكارنا عن العالم عقلا يدرك العالم ويرتبط بعقل اسمى منه خلال هذا الادراك ، هذا العقل الاسمى هو الذي يرسل هذه الأفكار التي تكون بمثابة لغة تخاطب بها العقل الانساني . ولكن لنا أن نسأل ما معنى قولنا بأن العالم ليس بجموعة أفكار فحسب بل أنه بجموعة أفكار مترابطة بعضها علامات على البعض الآخر . ؟ لقد أنهي لوك كتابه « بحث في الفهم الانساني » بقوله أن الأفكار علامات على الأشياء ، وان الفلسفة تحتاج مبدئيا إلى مقدمة في علم العلامات ، ولقد أعجب باركلي بهذا المشروع ، وأخذ على عاتقه تنفيذ فكرة أن الفلسفة يجب أن تبدأ بنظرة في العلامات ومن ثم أخرج لنا مؤلفه ، «نظرية جديدة في الرؤية» عام ١٧٠٩ أي سنة واحدة قبل ظهور كتابه الأساسي « مبادىء المعرفة الانسانية » ويعتبر كتاب باركلي عن الرؤية لا تمهيدا لكتاب المبادىء كا ظن كثير من مؤرخي الفلسفة بل بالعكس تطبيقا أوليا لنظرية باركلي في العلامات . فلقد وجد باركال في تحليله للبصر وللادراك البصري للعالم الخارجي – وجد – تأبيد باركال في تحليله للبصر وللادراك البصري للعالم الخارجي – وجد – تأبيد باركالي في تحليله للبصر وللادراك البصري للعالم الخارجي – وجد – تأبيد بيا لنظريته الفلسفية الكاملة .

وانفض الآن فى دراسة مختصرة لمحتويات كتاب باركلى عن الرؤية ، فس الواضح لكل من يفحص عن البصر أن موضوعاته الأولى والمباشرة هى الضوء والالوان فى مجموعاتها المتنوعة وفى ظلالها المختلفة الألوان ، فى وضوحها وتمايزها فى غموضها واختلاطها فى قوتها ورونقها وبهائها أو فى ضعفها وفقرها وشحوبها . ولكن من ناحية أخرى يشير البصر وتشير الرؤية إلى مسافة الأشياء منا وإلى مقدارها وأشكالها ومواقعها وحركتها .

لدينا إذن معطيات أولي Primary data هي الضوء والالوان ثم معطيات ثانية

Secondary هي المسافات والأشكال والمقادير والحركات ، فاذا نظرنا إلى هذين النوعين من المعطيات وجدنا أن الانسان يستعين بالمعطيات الأولى للبصر في إدراك المعطيات الثانية ، فالضوء والالوان يساعداننا في تقدير بالمسافات والمقادير والأشكال ، أما المسافة ذاتها أو المقدار ذاته أو الشكل ذاته فلا تدرك مباشرة بالعين ، انها فقط مواضع تقدير بناء على المعطيات الأولى ، ويجوز لنا هنا أن نقرر أن المعطيات الأولى علامات على المعطيات الثانية إذ أن كل هايدركه البصر ان هو الا علامات أو دلائل على المسافات والأوضاع والمقادير » .(1)

وإذا ميزنا على هذا النحو بين المعطيات الأولى والثانية للبصر ، فيجب أن غيز هنا بين المعطيات البصرية والمعطيات اللمسية . إذ يتساءل باركلى ، غيز هنا بين المعطيات البصرية والمعطيات اللمسية . إذ يتساءل باركلى ما الذى نقصده عندما تقرر عن شيء ما أنه شيء مستدير أو أن شكله مربع . ويجب باركلى بأننا نقصد بأن هذا الجسم الذى نراه أولا في مجموعة ضوئية معينة ، إذ لمسناه أو لمسنا حدوده وأطرافه بأصابعناأحسسنا إما بإحساس متصل سميناه الدائرة أو بإحساس غير متصل ، احساس بزوايا معينة سميناه مربعا . هذه ادراكات جديدة غير البصر وعلى ذلك فيجب علينا أن نميز بين نوعين من المعطيات ، هي المعطيات البصرية والمعطيات اللمسية . ومع ذلك فاجتاع المعطيات ، هي المعطيات هو الذي ينتج عنه إدراك الأشياء ، كذلك فاجتاع المعطيات الأولى والثانية ضرورية لتكامل هذا الادراك وينتج عن هذا الاجتاع أن أفكار البصر تصبح علامات على أفكار اللمس ، أنها تدل على هذه الأفكار ، ففي الوقت الذي ندرك فيه أضواء والوانا في أشياء معينة ندرك على الفور أن هذه الأشياء على مسافة معينة ومقدار معين وشكل معين وهكذا . إلى الذهن بموضوعات حاسة أخرى »(٢) .

⁽١) يوسف كرم : تاريخ الفلسقة الحديثة باب ٢ فقرة ٦٢ ب ص ١٦٨

⁽۲) یحمی هویدی : بارکلی . س ۴۹

ولكن ما أساس هذا الترابط أو هذا الاجتاع . يجيب باركلى بأنها المنعه ، التجربة أو العادة ، فتجربيا ونفعيا نحن نتعود أن ندرك الكيفيات اللمسيه يد كان أمامنا ادراك بصرى . ولكن باركلى لا يكتفى بهذه الأسس التحريب البحتة إنما يقرر أيضا بأن هناك علاقة توطد هذا الارتباط وتدعمه وهو الاسد أى إنتباه فعل العقل المصاحب لادراك العالم الخارجي . ومن ثم يصبح ديد فهما أعمق وأبعد وأقوى لنظرية العلامات .

أمامنا إذن علامات بصرية تدل على اللمسيات إنما في مستوى اسعه والتجربة والعادة وعلامات بصرية تدل على أفكار اللمس في مستوى الانتباه العقلى . وإذا صح لنا أن نقول أن الأفكار هي اللغة لأصبح لدينا مبدأ نفعي تجريبي للغة العالمية ومبدأ عقلي لهذه اللغة .

ثم يتكلم باركلى بعد ذلك عن العلامة الكلية ، وقبل أن نوضح هذه المسألة نود أن نقول بأن الوجود عند باركلى ليس جزئيا كما أن الأفكار بالتالى ليست جزئية الفكرة عند باركلى ليست مغلقة على جزئيتها ، بل هى تشير إلى أفكار أخرى ، أو هى علامة على غيرها من الأفكار ، فهى فكرة مفتوحة . وإذ فلا الوجود ولا الافكار التى يرجع أليها الوجود جزئى ، إنما نحن فى عالم يتعدى الجزئيات .

وإن صح هذا فالافكار الكلية ممكنة أو هي موجودة بالقوة كما يقول أرسطو وبهذا المعنى يمكن أن يكون المثلث الجزئي علامة على كل المثلث الأخرى والمربع علامة على كل المربعات وزيد من الناس علامة على كل أفراد الانسان وهكذا . ولكن ما الذي يسمح لنا بأن نقرر هذه العلامة الكلية ؟ يجيب باركلي بأن ما يسمح لنا بذلك هو الانتباه العقلي . فيفضل العقل والانتباه العقلي اتحرر من هذا المثلث أو ذاك لكي اصل إلى المثلث الكلي . هنا نتعالى عن الجزئيات معلامتها البصرية واللمسية وغيرها لكي نرتفع إلى العلامة الكلية التي نصل على طريقها إلى ادراك الكليات اللازمة لإقامة العلم ولإقامة الوجود الدهي والعقلي .

خامسا - النفس عند باركلي :

ولا يتكلم باركلى عن النفس ، موضوعها وطبيعتها وكيفية معرفتنا لها فموقف باركلى من النفس يتضح من دراسته للعالم الخارجى ذاته ، ففى فلسفته إقبال نحو العالم الخارجى ، والنفس هى المقبلة والمثبته لهذا العالم الخارجى فاليقين والثقة منها وفى اللحظة التى نتيقن فيها من وجود العالم الخارجى نتيقن فى الوقت ذاته من النفس مصدر هذا اليقين وأساسه . النفس إذن موجودة وجودا ثابتا وهى متايزة فى طبيعتها عن العالم الخارجى وعن الأفكار حتى إن كانت هناك صعوبة فى بيان طبيعة معرفتنا لها . لقد رأى باركلى وهو بصدد مسألة العالم أن الحركة التى نثبت بفضلها وجود العالم ، هذه الحركة ذاتها تثبت أيضا وجود النفس ، ففى إقبالنا نحو العالم عند باركلى مجموعة أفكار مترابطة وبعضها النفس ، موجودون . إن العالم عند باركلى مجموعة أفكار مترابطة وبعضها دلالات أو علامات على البعض الآخر ، فالأفكار ثابتة ولكن ذلك يفترض حتا دلالات أو علامات على البعض الآخر ، فالأفكار ثابتة ولكن ذلك يفترض حتا طبيعة النفس وبين طبيعة الموضوعات فالفكر ليس الفكرة والنفس ليست العالم .

ولكن كيف نعرف النفس ؟ يجيب باركلى على هذا السؤال في يومياته الفلسفية بأن النفس غير معروفة وليست موضوع علم بل هي مجهولة . ولقد أخذ الفلاسفة وبعض مؤرخي الفلسفة وعلى رأسهم هيوم هذه العبارة وقرروا أن باركلي يذهب إلى أننا لا نعرف النفس وبالتالي فهي غير موجودة وأنها ترجع إلى الافكار . ولكن باركلي في اليوميات بعد هذه الفقرة يصرح بأننا لا نعرف النفس ، إذا أردنا أن نقول أننا نعرفها كما نعرف الأجسام وكما نعرف الأفكار فالنفس ليست فكرة . ويكرر باركلي هذا الكلام في مبادىء المعرفة الانسانية عام ١٧١٠ ثم في محاورات عام ١٧١٣ موضحا أن عدم معرفتنا للنفس كفكرة إنما يكون لأن النفس غير الفكرة أي غير موضوعها ، فمعرفة النفس غير معرفتنا للافكار أي الموضوعات لأنها «غير منقسمة ولا جسمية ولا ممتدة »(١)

⁽¹⁾ Wright W.: A history of modern philosophy ch ix. p. 188.

ويتساءل باركلى بعد هذا لربما نعرف النفس بفكرة مجردة اذا ادعينا أن النفس منفصلة عن الأفكار أو أنه يمكن فصلها عنها . ولكن باركلى يقرر بأد هذا غير صحيح ، فالنفس اذا كانت متايزة عن الأفكار في طبيعتها فلا يعنى هذا أنها منفصلة في وجودها ما دمنا قد رأينا أن إثبات النفس عندما يتم في حركة اقبالنا نحو العالم أي نحو الموضوعات أو الأفكار فالنفس قبل كل شيء كائن مدرك وبالتالى مدرك لأفكار . والنتيجة هي أنه لا يمكن أن نعرف النفس بفكرة مجردة .

كيف نعرف النفس اذن ؟ يجيب باركلي قى الطبعة الثانية لكتاب المبادى، الم المبادى النفس بفكرة بل نعرفها بواسطة معنى : النفس بفكرة بل نعرفها بواسطة معنى : We have no idea of soul but rather a notion.

وإذن فلدينا الآن معرفة معنوية بالنفس. ولكن ما المقصود بالمعرفة المعنوية ؟ هنا يجيب باركلي أنني أقصد بها المعرفة بالتأمل التأمل reflection أي العودة إلى النفس والرجوع إليها والتأمل فيها ، عودة العارف لذاته بعد اتجاهه إلى الموضوعات منا نعرف أن النفس فعل خالص Pure act فاعلية مطلقة ازاء سلبية وجمود الأفكار أي الموضوعات ، وهنا أيضا نعرف أن النفس في مصيرها تختلف عن مصير هذه الموضوعات أي الأفكار ، فهذه الموضوعات أي الأفكار ، قهذه الموضوعات أي الأفكار قاب للانحلال والموت بينا التأمل في النفس يرينا أنها خالدة وأنها تحيا حياة أبدية . هكذا يعرف باركلي النفس وهكذا « يضطر ابتداء من عام ١٧٣٤ إلى أن يدل بلفظ Notion على معرفة الروح والروحيات »(١) أو النفس لكي يبتعد ببذه المعرفة عن النمط الآخر المتعلق بمعرفة العالم والموضوعات .

سادسا - الله عند باركلى :

وهو وليس من الموضوعات التي يفيض فيها باركلي تماما كما كان الأمر (١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة. باب ٣ فقرة ٧٢ ا ص ١٦٦ بالتسبة إلى النفس، ففى نظر باركلى أنه ليس هناك داع لاثبات وجود الله ، كا أنه ليس هناك داع لاثبات وجود النفس. فاذا كان العالم أفكارا ولغة فمعنى هذا أن هناك متكلما بهذه اللغة ، وهو الذى أوجدها ، كا أنه يخاطب بهده اللغة العقل الانساني . العالم لغة أوجدها الاله ليتكلم بها مع البشر . هنا نجد باركلي يجمع في حدس ميتافيزيقي واحد ، وفي حركة ميتافيزيقية واحدة ، بين ثلاث موضوعات الله .. العالم .. النفس .. ومع ذلك فلدى باركلي أدلة ثلاث على إثبات وجود الله .

1 - دليل متصل بقضيته الأساسية الوجود هو مايدرك to be is to perceived أو العالم مجموعة أفكار . وفحوى هذا الدليل هو أنه إذا كان العالم مجموعة أفكار فلا قيام لها إلا بمدرك إأى إلا بالعقل. العقل الانساني إذن هو أساس العالم وأساس اثباته والحكم بوجوده . ولكن بما أنى وبما أن غيرى من الناس، بما أننا لا ندرك تلك الخفايا التي يكتشفها العلم يوما بعد يوم، والتي تدل على موجودات لم يدركها الانسان مدة طويلة من قبل فيلزم أنه لابد من وجود مدرك أعظم ، توجد الأفكار بفضل ادراكه وهو يحيط بها تباعا في كل الاوقات وفي كل الأمكنة . يقول باركلي في المحاورة الثانية من محاوراته ، أن الأشياء المحسوسة موجودة حقيقة، وإذا كانت حقيقة موجودة فهي بالضرورة مدركة بعقل لامتناهي . ويقول في المحاورة الثالثة هناك عقل أزلى حاضر في جميع الأمكنة ويعرف جميع الأشياء ويفهمها ويظهرها على نحو وحسب قواعد وضعها هو نفسه ، تلك القواعد نسميها بقوانين الطبيعة . ويقول ايضا في نص عظيم من الفقرة الثالثة من كتاب المبادىء : أن الجوقة السماوية كلها وكل ما على الأرض، وباختصار جميع الأجسام التي تكون الاطار العظيم للعالم ليس لها أي وجود بدون عقل فإن وجودها هو أن تكون مدركة أو معروفة وبالتالي فطالما لم تكن مدركة ادراكا فعليا بواسطتي أنا ، أي طالمًا لم توجد في عقلي ولا في أي عقل روحي آخِر ، فإما لا وجود لها على الاطلاق وإما أن تكون موجودة في عقل كاثن روحي أزلى « ومن ثم فالأشياء الحارجية تنتج بواسطة العقل الألهي »(١) كما أن « الله يدرك دائما كل

⁽¹⁾ Encyclopaedia Britinnica, Volum 3 P. 439

٣ - دليل يرتبط بانفعالية الأفكار وموقف النفس الذي هو أيضا إنفعالي تجاه الأفكار التي تتأثّر بها النفس وفحواه أن العالم مجموعة أفكار ، إما خيالية أو محسوسة والأفكار الخيالية ترجع لارادتي ولكنها ترجع أيضا إلى الأفكار المحسوسة وهذه الأفكار المحسوسة هي تأثيرات للنفس، فالنفس لم تبتكرها بإرادتها . فهناك اذن كائن ارادها وابتكرها وخلقها وفرضها على ما يقول باركلي في المحاورة الثانية: إن مخلوقات الخيال ليست بالقوة ولابالحيوية ولابالثبات الذي هي عليه المخلوقات المدركة بحواسي ، واستنتج أن هذه ترجع إلى تلك وأن النفس لم تخلقها وبالتالي أن هناك عقلا يؤثر في كل لحظة في جميع التأثيرات الحسية التي أدركها ويكون هو العلة الأساسية لها . ويمكن صياغة هذا الدليل على النحو التالي: لا استطيع أن أحيط بجميع الأفكار لتعددها ولاتناهيها ومن ثم فإن علة بعض هذه الأفكار لاتكون من ذاتي بل من غيري وهذه العلة - خارج ذاتي - لا يمكن أن تكون مادة ، ولا يمكن أيضا أن تكون فكرة أخرى أو مجموعة أفكار ، لأن الأفكار قابلة وليست موجبة فالعلة يجب أن تكون اذن في روح ولكن ذلك الروح الذي يستطيع مدى بكل أفكار الحواس التي احويها ، والذي هو حاصل على الحكمة ويعطيني اياها في نظام منسق ومشروع يجب أن يكون أقوى وأفضل روح . وانني اسمى ذلك الروح ش. مُعْد

٣ - دليل مرتبط بوجود النفس وطبيعتها وفحواه أن النفس كائن فعال ، ولكنه كائن محدود فى فعله ، النفس كائن يشعر بفاعليته وبحدود تلك الفاعلية . فهى اذن كائن فعال ناقص ليست إلا شبيها وصورة لكائن كامل فعال لا محدود و هو الله . يقول باركلى فى المحاورة الثالثة والأخيرة يصح أن نقول أن نفسى تعطينى فكرة أى شبها وصورة لله . وباركلى فى هذا الدليل

⁽¹⁾ O'Conner: A critical history of western philosophy.

⁽²⁾ Ibid: P. 245.

البسيط يعيد كلمات يبدأ بها سفر التكوين وهي أن النفس خلفت على شبه الله وصورته . ٹانیسا

النقد الموجه لفلسفة باركلي

لعل أهم نقد وجه إلى فلسفة باركلى هو ذلك الذى وجه له من جورح ادوارد مور ذلك النقد الذى استهدف به مور مهاجمة المثالية من خلال مسيد قضية باركلى الرئيسية « ما يوجد هو ما يدرك »

يقول مور اننى سوف أعالج تلك القضية التى أوردها باركلى وهى « أن ما يوجد هو ما يدرك » والتى إستند عليها كثير من رواد المثالية وناشروها . وهو يرى أن هذه القضية تمثل أكثر القضايا إبهاما وغموضا واضطرابا وأن عليه أن يبين كذبها وتناقضها فى أى معنى من معانيها المحتملة . هذا هو ما يقرره مور فى مقالته « رفض المثالية » ويتضح من ذلك الاتجاه ما يلى :

 ۱ – أنه سوف يركز بالذات على هدم ورفض قضية باركلي « ما يوجد هو ما يدرك » .

٢ - وبما أن هذه القضية تستند اليها فلسفة باركلي اللامادية كلها فان هدمها
 هو في نفس الوقت هدم لفلسفته كلها .

٣ - وباعتبار أن هذه القضية هي اللبنة الأولى التي أسس عليها المثاليون كلهم
 مواقفهم ، فإن هدمها يعد هدما ورفضا للمثالية .

بَ یذهب مور إلى ضرورة محاولة فهم هذه القضیة التى أخذ على عاتقه بیاد
 تفاهتها وتناقضها . وتنتهى به محاولة الفهم هذه إلى وضع أكثر من معنى يمكن
 به فهم هذه القضیة :

- القضية قد تعنى « أن ما يحمل بصدق على ما يوجد يمكن أن حمل بنفس الصدق على ما يدرك » .
- ٢ ويمكن أن تعنى هذه القضية المساواة الكاملة بين قولك « ان ما يوجد هو ما يخبر » وبين قولك « أن ما يوجد هو فى عقلى » .
- ٣ وربنا يكون معناها أن ما يوجد « و » ما لا يوجد « يرتبط » بما يدرك

و « بما لأيدرك » .

وهو يقرر أن المعنى الأول والثالث قريبان من الاتجاه المثالى ، أما المعنى الثانى فهو بعيد عنه ، لأن المثاليين يرفضون أن ينتهوا إلى النتيجة القائلة « بأن الحقيقة ذات طبيعة عقلية » أنهم يريدون فقط أن ينتهوا إلى رأيهم القائل بأن « الحقيقة ذات طبيعة مثالية » .

ويحتاج المثاليون بطبيعة الحال إلى اضفاء الكثير من السمات والصفات إلى العالم حتى يكون: لاكما يظهر لنا، وإنما كما يبدو ولفكرهم المثالى الخالص. ولو سلمنا معهم بالصفات والسمات التى اضافوها للعالم لبدى هذا العالم وكأنه غريب عنا، بعيد عما نألفه فيه، ونتوقعه له. ومور لا يهتم ببيان هذه الصفات التى اضفاها المثاليون على العالم ولا يهتم بفقدها، ولا بفقد أو هدم البناء المثالى. إن اهتمامه كله كان موجها نحو هدم الأساس الذى قام عليه البناء المثالى، فاذا تقوض هذا الأساس، كان لابد للبناء كله من أن ينهار. وهو يرى أن هذا الأساس هو كما قلنا من قبل قضية باركلى « أن ما يوجد هو ما يدرك » فلنقترب اذن من نقد مور التحليلى الدقيق لهذا القضية الأم.

إن هذه القضية تحتوى على عناصر غامضة ، يمكن تحديدها في ثلاث رئيسية هي :

۱ – مایوجد Esse

۲ – مايدرك Percipi

۳ - هو is وتمثل الرابطة بين الموضوع Esse وما يدرك Percipi لنترك الآن ما يوجد ولننتقل على الفور إلى ما يدرك . ويرى مور أن لفظ «ما يدرك » هو لفظ يستخلم للدلالة على الاحساس Sensation ولكر أصحاب الاتجاه المثالي يرون أن هذا اللفظ لا يتضمن الاحساس وحده ولكنه يتضمن انماطا أحرى من العمليات الفكرية التي تسمى بالفكر Thought

وبهذا المعنى يرى المثاليون أن « ما يوجد هو ما يدرك » تعنى أن ما يوجد يجب أن يكون مجربا شعوريا في الشعور أو في الفكر .

والسؤال الذي يجب أن نوجهه هنا إلى المثاليين هو :

إذا لم يكن الشيء بجربا بالحواس أو بالفكر أى ليس مدركا فهل يمكن أن يكون موجودا ؟ ويجيب المثاليون أن ما هو غير بجرب بالحواس أو الفكر لا يمكن أن يكون موضوعا للحواس على السواء ومن ثم لا يمكن أن يكون موجودا . وهكذا يتوقف وجود الشيء على مثول الشيء للحواس أو للفكر ما كان موجودا . وهكذا يتوقف وخود الشيء على مثول الشيء للحواس أو للفكر ما كان موجودا . ويتهى المثاليون إلى أن ادراك الشيء اذن أو مثوله يعنى وجوده في نفس الوقت .

ويرفض مور ما إنتهى إليه المثاليون رفضا قاطما وهو يقرر على عكس اتجاههم هذا أن الشيء يكون موجودا سواء أكان ماثلا للفكر أو الاحساس أو لم يكن ماثلا لهما معا أو لاحدهما . فالشيء يكون موجودا إذا كان ماثلا للحواس وهو يكون كذلك إذا لم يكن ماثلا لها . فاذا رأيت شيئا فهذه الرؤية تعنى وجود هذا الشيء ، ولكنك اذا أغمضت عينيك أو ذهبت بعيدا عنه فسيظل الشيء موجودا ، ولا يمكن إلا أن يكون كذلك . ونفس الأمر ينطبق على الفكر ، فاذا مثل شيء ما للفكر دل هذا على وجوده . ولكنه اذا لم يمثل بعد ذلك للفكر فهذا ليس بدليل على أنه غير موجود ، أى أن الشيء يكون موجودا ، سواء تمثله الفكر أو لم يتمثله .

ويتناول مور بمنهجه التحليلي الدقيق بعد ذلك الرابطة بين مايوجد وبير مايدرك في القضية الباركلية Esse is percipi ويذهب إلى أن التحليل الدقيق لهذه الرابطة يكشف لنا عن ثلاثة معانى: ۱ - أن هذه الرابطة قد تعنى أن ما يوجد ليس شيئا أكثر من « ما يلرك » وأن ما يوجد ليس شيئا أكثر من « ما يلرك » وأن ما يوجد يعنى ما يوجد . وهكذا تكون الكلمتان مشيرتان إلى نفس المعنى ويربطهما رباط الذاتية Mentity برباط وثيق ، ينتج عنه أن « ما يوجد » هو هو « ما يدرك » أو أن « ما يوجد » . هو ذات « ما يدرك » أو أن ما يوجد » .

٧ - واذا رفضنا تلك الذاتية ، وذلك التطابق الكامل بين « ما يوجد » وبين « ما يدرك » فان هذه الرابطة يمكن أن تعنى من ناحية ثانية أن « ما يدرك » متضمن فى « ما يوجد » بحيث يكون « ما يدرك » جزيا مر « ما يوجد » وهذا المعنى الثانى يشترط فيما يوجد أن يكون مدركا ، فهناك أشياء لا تدرك ولكنها تكون موجودة ، أى توجد أشياء لا تكون مدركة . واذا قبلنا هذا المعنى الثانى فاننا نستطيع أن نستنتج ثلائة أمور هى :

أن الجقيقة كل مركب ، وأن ما يدرك لا يمثل إلا جزءا فقط منها
 ب أن ما يخبر يشكل جزءا من هذا الكل المركب .

جـ – أنه ما من مرة تدرك صفة فى شيء إلا وأنت تؤكد فى نفس الوقت وجود هذه الصفة وهذا الشيء الذي انبثقت عنه الصفة .

ويرى مور أن هذا المعنى الأخير هو المعنى الصحيح ، إذ أن إدراكك لصفة ما يؤكد وجودها ، وأن إدراكك هذا لابد أن يكون صادرا عن شيء ما موجود في العالم الخارجي على عكس ما يذهب إليه أصحاب الاتجاه المثالي والذين قرروا أن الحقائق التي ندركها تكون في الذات وليست في الحارج.

۳ - والمعنى الثالث والأخير لهذه الرابطة هو أن « ما يوجد » يشير إلى « ما يدرك » بحيث أن « ما يدرك » يمكن أن يستنتج « مما يوجد » وبحيث يكون « ما يوجد » شيء ويكون « ما يدرك » صفة لهذا الشيء .

وينتهى مور من تحليله هذا للرابطة قا إلى تقرير أننا حينا ندرك فاننا ندرك شيئا موجودا فى العالم الخارجى « وأن من الخطأ البالغ أن نخلط بير « ما يوجد » وبين « ما يدرك » أو أن نقرر أن هناك تعادلا وتوازنا كاملا بينهما: ان الادراك يتعلق بالذات ، وما يوجد يتعلق بالموضوع ، ومن الخطأ أن نربط بين الذات والموضوع ، وهنا يقرر مور أن هذه النقطة هى التي يقع فيه المثاليون ، وتكون مصدر كل الأخطاء لديهم ، ويرى أن على المثاليين أن يفصلوا دائما بين الذات وبين الموضوع أى بين الادراك وبين ما يوجد ، أو بير فكرة الاصفر أو الاحساس به وبين موضوع الاصفر . وينتهى مور إلى القول بأن الربط بين ما يوجد وبين ما يدرك دون أدنى تمايز هو نوع من الخلط والغموض والتناقض .

ويتساءل مور بعد ذلك عن ما هو الاحساس أو الفكر ؟ وهو يرى كا يرى الجميع أن الاحساس بالازرق يختلف عن الاحساس بالأخضر مثلا ، ومع ذلك فهما يشتركان معا في نقطة مشتركة تجمع بينهما رغم إختلاف الأزرق عن الأخضر ، فما هي هذه النقطة المشتركة بينهما ؟

يجيب مور أن هذه النقطة المشتركة التي تجمع بين هذين الاحساسير المختلفين هي الشعور Consciousness وعلى ذلك يكون لدينا في كل إحساس عنصران هما:

١ -- الشعور الذي يتشابه فيه كل إحساس.

۲ - شيء آخر يعزى إليه الفضل فى إختلاف احساس عن آخر ،
 Object of العنصر الثانى هو مانسميه بموضوع الاحساس Consciousness

إن الاحساس بالأزرق يتشابه مع الاحساس بالأخضر في الشعور ، ولكنه يختلف عنه في الموضوع ، إذ الأزرق موصوع للاحساس يختلف عن الأخصر الذى يكون موضوعا آخر للاحساس. ويقرر مور أكثر من هذا أن الاحساس بالازرق يوجد أحيانا فى العقل ويمكن الا يوجد فى احايين أخرى ، وذلك إذا ما غاب عنا موضوع الاحساس به. ويرى مور أنه حينا يوجد إحساس بالازرق فإن علينا أن نميز بين :

- ١ الشعور .
- ٢ الازرق باعتباره موضوعاً للشعور .
 - ٣ الموضوع والشعور به معا .

والشعور يختلف عن موضوع الشعور ، ومن ثم فلا يجوز أن نخلط بينهما ، ونقرر أن وجود الأزرق هو نفسه الشعور بالأزرق ، لأن مثل هذا القول يتضمن تناقضا وخلطا . فقد يوجد الواحد دون أن يوجد الآخر ، فالأزرق قد يكون موجودا ، ولا يكون الشعور به موجودا يقول مور :

« فى كل إحساس ، وفى كل فكرة ، يجب أن غير بين عنصرين : ١ – الموضوع object الذى يختلف فيه فرد عن آخر . ب – الشعور Consciousness الذى يتشارك فيه الأفراد .. وحينا يحدث إحساس فيجب أن نميز بين متغيرات ثلاث : الموضوع وحده ، أو الشعور وحده ، أو كلاهما معا .. ويجب أن نميز فى كل حالة بين : ١ – الشعرور أو الحبسرة . ونخبره » .(١)

ويرى مور أن الاحساس يكون كليا بينا للشيء يكون جزئيا فاذا احسسنا بالأزرق مثلا فأ^ن/هذا الاحساس يكون كليا بينا يكون الشيء الأزرق جزئيا

Moore: Philosophical studies. ch: P. 20 - 21

وبهذا المعنى يختلف الاحساس بالأزرق عن حبر أزرق أو عصفور أزرق وهكذا .

وفيما يتعلق بالمعرفة يدعونا مور إلى ضرورة التمييز بين الشيء وبين معرفة الشيء وهذا التميز هام ويشابه تمييزنا بين المادة وبين العقل: المادة تمثل الشيء المادى والعقل يمثل معرفتنا بهذا الشيء المادى أو ذاك . اننا حينا نعرف – يقول مور نعرف شيءا ، وأن ما نعرفه لا يمكن أن يكون مطابقا أو مماثلا للشيء تماما . إن المعرفة عند مور تعنى ادراك ما هو واقعى موضوعيا بما هو كذلك . وعلى هدا النحو يدعونا مور إلى ربط معرفتنا بما هو واقعى ، وبما هو موضوعى ، وبما هو مرضوعى ، وبما هر مادى والواقعى أو المادى أو الموضوعى يكون له وجودا خارجيا مستقلا تمام عن الذات أو عن العقل أو عن الشعور الذى يعرف ويدرك .

ويذهب مور إلى أن التحليل الدقيق للاحساس أو للفكر يبين لنا أن العنصر العام عند الجميع هو الشعور ، وأن الاحساس فى واقع الأمر ليس إلا حالة من المعرفة أو الخبرة أو الاهتام بشيء ، واننا حينا نعرف أن الاحساس بالازرق موجود فإن ما نعرفه فى الحقيقة ليس إلا وجود اهتامنا بالأزرق وهذا الاهتام ليس مختلفا عن الازرق فقط ، انما هو متميز تماما وفريد فى علاقته بالازرق ، تلك العلاقة التي لا يمكن أن تكون هى الشيء أو جوهر المضمون أو جزء من مضمون جزء مضمون آخر .

وهكذا يكون الأمر عندما نحصل على معرفة فى عقلك بالأزرق ، فان هذا لا يعنى أن تحصل فى عقلك على شيء أو صورة يكون الأزرق مضمونها ، انك حينا تهتم بإحساس فليس معنى هذا أنك تهتم بصورة عقلية للشيء .. انك تهتم فقط باهتامك بالازرق .

ان واقع الأمر عند مور هو أن المادة أو الموضوعات المادية هي أساس الادراك الحسى، وأساس عملية الاحساس، ولايمكن أن نتوقف عند داتنا

ونحن نقوم بعملية الاحساس، إذ الاحساس يفترض دائما وجود اشياء مادية أو موضوعات خارجية عن الذات وأنه لمن خطأ القول أن نقررأن ما يوجد هو مايدرك إذ أن الوجود شيء والادراك شيء آخر، فلا ينبغي أن نخلط بينهما ابدا. وينتهي مور إلى رفض قضية باركلي التي استند عليها المثاليون، ومادام قد رفض هو هذه القضية فإن كل ما يبني عليها يكون مرفوضا كذلك. وعلى هذا النحو يرفض مور المثالية إبتداء من قضيته باركلي القائلة «أن ما يوجد هو ما يدرك وما يترتب عليها من بناءات.

الفصل السابع جـان جـاك روســو أولا

جان جاڭ روسو عصره وحياته وملامح شخصيته

۱ - عصره وحیالته :

حينا أتى جان جاك روسو إلى باريس عام ١٧٤٢ كانت هذه المدينة العريقة تحتل مكانة عالية آنـذاك، إذ ظلت محتفظة بكيانها الثقافى ، بل ظلت هى المركز الثقافى الرئيسي لأوربا كلها . كما أن فرنسا ذاتها ظلت تحتل مركز الصدارة بين دول أوربا وذلك رغم اسراف وغزوات الملك لويس الرابع عشر .

كان لفرنسا دوى كبير في الخارج . لكن هذا النجاح الخارجي لم يعوض الفشل الداخلي . كان هناك تنديد بالنظام القائم ، وساد التذمر أروقة برلمان باريس ، وشاعت ما تسمى بالافكار الخطيرة صالونات السياسة والثقافة والأدب ، ووجد من بين الناس من يحبون أفكار موننسكيدو ، ويتجهون بأنظارهم صوب الجلترا ، لحاولة فهم الدستور البريطاني .. وبالجملة فقد بدأ تكوين تصور عام عما نطلق عليه بالسيادة الشعبية .

كانت السياسة والاقتصاد موضع إهتام رَجل التاريخ ، ولقد قبل روسو بعض الأفكار السائدة فى ذلك الوقت ورفض البعض الآخر ، وكثير منها لسم يكن جديدا . أما رجال الدين فلقد طالبوا فى هذا العصر - وخلال الحروب الدينية - بحقوق الناس ، وفرض العقوبات على المارقين ، كما كان الأدب الكلاسيكى موجها فى تلك الفترة لتحقيق نفس الأهداف .

إلا أن أحد قساوسة سانت بيير أحدث نقلة هامة في هذا المناخ كله. وذلك حينا أعلن أن الجنس البشرى ليس قديما وليس مشبعا بالخبرة ، لكنه لازال في عهد طفولته محتاجا إلى إمكانيات كثيرة . إن الانسان الذي لم يفسده التعليم بعد – الانسان الذي لازال عقله صفحة بيضاء خالية أو خاوية من أي معرفة .. ذلك الانسان هو إنسان اليوم . والواقع أن الاعتقاد في تقدم وكال الجنس البشرى هزة بعمق تلك الحادثات والفواجع والكوارث التي لا توصف الجنس البشرى هزة بعمق تلك الحادثات والفواجع والكوارث التي لا توصف والتي جرها علينا استخدام العقل في الحربين العالميتين الأولى والثانية .

أما الفكر والنتاج العقلى والفلسفى ، فلقد كانت موضوع إهتام طبقة الفلاسفة ، ولقد إستخدم هؤلاء الفلاسفة نوعا من السخرية اللاذعة ، والتهكم ، والحجج الفكرية لدحض النظم السياسية القائمة ، ومحاربة رجال الدين في ذلك الوقت ، ومن أجل ذلك أتهم فلاسفة فرنسا في ذلك العهد بهمــة إلا لحاد .

لقد رأت طبقة الفلاسفة أن الساسة ورجال اللاهوت هم منبع كل الشرور ، وأنهم يميلون إلى خداع الجماهير وإقناعهم بتصرفات ملكية فاسدة ، وخزعب لات وخرافات كهنة مدلسن إوهم في سبيل تحقيق مفاسدهم تلك يهاجمون العقل ، والحرية الفكرية ، والرأى السليم ويدعون إلى نوع بغيض من الدكتاتورية .

كان بيير بايل P-Bayle (١٦٤٧ - ١٧٠٦) المفكر النقدى الشاك رائد هذه الطبقة الفلسفية ، وعلى قمة العمل الذى شارك فيه زملاؤه ، وهو دائرة المعارف Encyclopaedia . كان بايل عضوا بارزا في هذا التجمع الواعى ، وكان روسو على علاقة وثيقة به . لكن تأثيرهم مع ذلك كان ملبيا . كان البعض منهم ماديا ، والبعض الآخر ملحدا ، ولم تكن لديهم أى خطة للاصلاح الاقتصادى ، أو السياسي . ومن هنا كان إنفصال روسو التدريجي عنهم .

إلا أن أعظم إسم فى تلك الفترة كان اسم فولتير Voltaire . الذى شد إنتباه القارىء لا الفرنسى فقط وإنما الانجليزى أيضا . ذلك أن فولتير حكى فى «خطاباته» – وهو عمل هام من أعماله – عن خبرته فى وطنه فرنسا . ويمكن القول دون مبالغة أو اجحاف أن فولتير كان موهوبا لكنه لم يكن عبقريا ، وكان عالما لكنه لم يكن حكيما . (١) « فقد كان يعبر عن آراء وأفكار من أعلى مستوى باسلوب سهل واضح براق ، وكان تأثيره فذا نظرا لصراحته

⁽I) Allem, e-L.: From Plato to Nietzeshe P. 134.

فی أمور كان يخشي غيره فض مكنونها »(۱)

قدم روسو إلى باريس حيث صنع إسمه ، لكن مولده كان في جنيف ، مع عام ١٧١٢ ، ولد جان جاك روسو عن أسرة متوسطة الحال ، عديدة الأفراد ، كان والده يمتهن بمهنة إصلاح الساعات . أما أمه فكانت إبنة قس بروتستانتي . ويذكر روسو في إعترافاته أنه كان الثمرة التعسة لهذا الزواج حيث ولد بعد عشرة أشهر ضعيفا سقيما ، وكبدت ولادته حياة أمه ، فكان مولده أول ما حاق به من بؤس وفاقه .

كان والده قلق المزاج ، شرس الطباع ، همجى التصرفات ، دفع بابنه للعيش فى كنف رجل مهذب أهتم بتثقيف روسو وتهذيبه ، فغرس فى نفسه حب الفضيلة وكره الكذب واحترام المبادىء الأخلاقية ، كا علمه شيئا مس اللغة اللاتينية . ولكن مالبث والده أن أعلن تذمره من هذا كله ، وأراد أن يعلمه مهنة فمهد به إلى أحد الحفارين ، وكان شابا فظا قاسيا ، صار يؤنب روسو ويضربه إذا تقاعس أو أهمل فى عمله . هرب روسو تاركا المدينة بأكملها ودخل فى كنف إحدى السيدات حيث إستطاع هناك متابعة مطالعاته ، فقرأ آثار الفلاسفة ، وأعلن انتسابه إلى الكاثوليكية فى مدينة تورين عام ١٧٢٨ . أخذ روسو يتقلب بعد ذلك فى خدمة الأسر الخاصة إلى أن انتهى به المطاف إلى مدينة باريس . وهناك راوده الطموح والأمل فنشر كتابا فى الموسيقى ، ثم عمل أمين سر سفير فرنسا فى البندقية .

ولما عاد إلى باريس عام ١٩٤٥ عاش فيها حياة عصرية كريمة ، صادق عددا من الفلاسفة ، ورجال الفكر والعلم والاقتصاد ، وأهمل تربية أولاده، وعهد بهم إلى مؤسسة الأطفال اللقطاء ، وساهم مع بايل وفولتير وغيرهما في تحرير الموسوعة الفلسفية .

⁽²⁾ Willert, P.A.; Cambridge modern History. P. 10 F.

وفى عام ١٧٥٠ نشر روسو بحثا له أسماه « مقال فى العلوم والفنون » الذى فاز بجائزة « جمعية ديجون » فذاع صيته فى مختلف البقاع وتردد إسمه بين كافة الناس . ثم كتب بعد ذلك مقالا بعنوان « مقال فى التفاوت بين الناس ، نشره عام ١٧٥٤ ، وقبل ذلك كان روسو قد سافر إلى جنيف حين أعلن برايته من الكاثوليكية ، ثم تابع بعد ذلك نشر مؤلفاته الهامة الأخرى مثل إميل أو فى التربية ، وكتاب العقد الاجتماعى ، وهولويزا الجديدة ومؤلفات أخرى .

أصيب روسو بأمراض مختلفة ، وأنكرته السلطة في باريس ، وهاجمته السلطات في سويسرا وهولندا نظرا لما جاء في كتاباته من مهاجمة للحكومات ودعوى لاقامة الحريات . وفي عام ١٧٦٦ ذهب إلى إنجلترا واتصل بهيوم ، وعاد إلى باريس في ضيافة « مركيز فرنسي » ومات هناك عام ١٧٧٨ .

ب -- روسو الانسان :

لا يوجد أصدق ولا أحسن تقديم عن روسو الانسان من ذلك الذي كتبه هو عن نفسه في الاعترافات حيث يقول:

« لقد عزمت على القيام بمشروع لم يسبقنى اليه أحد ، وحين يكتمل لا يكون له نظير أو مثل . إن غرضى هنا أن أقدم الإنسانية صورة صادقة عن الطبيعة ، والانسان الذى سأصوره لن يكون إلا أنا شخصيا .

أنا ببساطة .. إننى أعرف ما فى داخلى وأفهم قرينى فى الانسانية ، لكننى صنعت بحيث لاأشبه أبداً أحداً قابلته ، بل إننى أخاطر بالقول بأننى لاأشبه أحدا فى العالم كله.ربما لاأكون الأفضل ، ولكننى مختلف . وسواء

أكسرت الطبيعة قالبي الذى شكلتنى فيه أو لم تكسره . فإن هذا الأمر لن يحل إلا بعد أن تقرأ كتابى .

سوف آت قدما الى الامام وكتابي معي لكم أقدم نفسي إلى قضائل قائلا : هذا هو ما فعلته ، وإذا أتاحت لى الظروف أن استخدم بعض الزخارف التافهة، فإنها ستكون فقط تشغل الفراغ الناجم عن تدهور الذاكرة. يمكنني ان أقبل كواقع ما هو ليس أكثر من إحتال ، لكن لا يمكنني أن أقبل أبداً كحقيقة ماأعرف أنه كاذب. لقد أظهرت نفسي كما هي: دنيئة .. حقيرة حينها يكون سلوكي هكذا ، خيرة .. كريمة .. نبيلة .. حينها أكون كذلك. لقد كشفت سر روحي كما تبدت لي موجودا خالدا ، ومن ثم فلتدعون أقرالي في البشرية إلى أن يجتمعوا ويستمعوا إلى اعترافاتي دعوهم يستايون من سوء خلقي ، ويخجلون من اخطائی ، ولكن اتركوا كل واحد منهم يذيع ما في داخله تحت عرش الملك ، فقد تجدون واحدا منهم يقول « لقد كنت إنسانا أفضل منه » .

يتضح من النص السابق عددا من الملاع الرئيسية التي تميز شخصية جان جاك روسو منها أنه يركز على ذاته أو محبا لذاته كذات فريدة مختلفة عن كل الذوات في هذا العالم . ومنها أنه هو الذي صنع ذاته بذاته ، رغم ظروف نشأته المتواضعة ، ورغم القيود التي وضعها مامه الغير، ومنها أنه الانسان المخلص الذي يتخيل أن كل شيء سيكون مسموحا به اذا كان مقبولا ، ومنها أن الله يراه كما يرى هو نفسه بكل الصدق والصراحة . والواقع أن ملامح شخصيه روسو لتكتمل اذا أكملنا قراءة حياته ورأينا فيها حماسه المبكر لكل مدهو كلاسيكي (العودة إلى القديم) تردده في العقيدة ، عصبيته وعبقريته في الآن نفسه ، حاجته إلى تعليم نظامي .

ولاشك أن تأثير روسو كان كبيرا ، أنه وجد كمفكر يعيش في عصر العقل Age of Reason لكن كتاباته كانت ارهاصا أو تبشيرا بالحركة الرومانتيكية Romantic Movement ، ويمكن لنا أن نشير إلى ثلاث نقاط تتعلق بهذا الموضوع :

- إن الانتقال من عصر العقل إلى الحركة الرومانتيكية بواسطة كتابات روسو جعله ينظر إلى الفرد باعتباره قيمة فريدة فى ذاته . وهذا مبدأ رومانتيكى هام : الاشادة بالفردية والتركيز على الذات المفردة .
- وظهرت النزعة الرومانتيكية فى كتابات روسو ثانيا فى محاولة التركيز على
 تحرير الحياة العاطفية والتعبير عنها . وهو اتجاه كان يخجل المفكرون فى
 عصر العقل من مجرد الاشارة اليه .
- تركيزه الحار على الجمال الطبيعى ، وتصويره للظواهر الجمالية التي تحيط
 به مثل وصفه لبحيرة « لدمان » وإبرازه للجوانب الجمالية للقرويين في
 إحدى القرى جنبا الى جنب مع بيان الحالة الانفعالية التي تتأثر بهذه
 النواحى الجمالية .

ٹانیا

نظرية روسو السياسية والأخلاقية والدينية قرأ روسو ذات يوم إعلانا عن مسابقة دعت إليها أكاديمية ديجون فى الموضوع الآتى: هل عملت الفنون والعلوم على تنقية الأخلاق ؟ فأجاب روسو بالنفى فى بحث له أسماه « مقال فى العلوم والفنون » وضعه عام ١٧٥٠ ، وفاز بحثه بجائزة الأكاديمية المذكورة ، وذاع صيته فى مختلف البقاع ، وفى عام ١٧٥٣ أعلنت الجمعية ذاتها عن موضوع مسابقة أخرى يدور حول « أصل التفاوت بين الناس ، وهل التفاوت مشروع فى نظر القانون المطبيعى ؟ » فوضع روسو بحثاً جديداً أسماه « مقال فى التفاوت بين الناس » نشره عام ١٧٥٤ . كما نشر روسو بعد سنوات قليلة بعد ذلك كتبه السياسية الأخرى كالعقد الاجتماعى ، وأميل أو فى التربية ، وهو لويز الجديدة .

ولقد أوضح روسو فى مؤلفاته السابقة تصوره لحالة الطبيعة of lane of المقد الاجتاعى social contract ، ورأيه عن السيادة والقانون sovereignty and law وعن الحكومة government وسوف نعرض هنا نظرية روسو السياسية في ضوء العناصر السابقة ونضيف عليها مكانته في النظرية السياسية

Bouchard; M. عن عناصر نظرية روسو السياسيد يمكن للقارىء أن يرجع إلى دراسه Bouchard; M. دراسة L'Académie de Dijon et le premier Discours de Rousseau (Paris 1950). Rousseau and the modern state (London 1934) عن Coblan; A. ودراسة Coblan; A. ودراسة Green; I'. C. من Hendel; ch عن Bousseau : Moralist (New york 1934) من Hendel; ch عن Schinz; A من La religion de jean jacques Rousseau (Paris 1916) من P المع المعارضة ال

يرى روسو في بحثه المسمى « مقال في العلوم والفنون » أن حالة الطبيعة الأولى كان يسودها الخير والسعادة والفضيلة ، وأن الشرور والآثام والكذب والرياء ما هي إلا سمات المجتمع المتحضر . وهو يقسم بحثه هذا إلى قسمين ، يين في أولهما أن الآداب الظاهرة في المجتمع المدنى ، والرقة والأدب في المعاملة الحاضرة بين الناس إنما تخفي وراءها عادات قاسية وأخلاقا وحشية ، ويرى أن العلوم والفنون هي المسؤولة تاريخيا عن ازدهار الكذب ، وذيوع الرياء ، وانتشار التملق والحداع . وأن الانحطاط الخلقي ينمو باطراد كلما نمت المدنية وارتقت الحضارة ، وإبتعد الانسان عن حالة الطبيعة . ويستدل روسو على وارتقت الحضارة ، وإبتعد الانسان عن حالة الطبيعة . ويستدل روسو على صحة دعواه بالمفاسد والنواحي اللاأخلاقية واللامساواة التي ظهرت في الامبراطورية الرومانية والحضارة الفرعونية ، والمملكة الفارسية القديمة والصين واسبارطة وأثينا وغيرها .

وف القسم الثانى من بحثه هذا يرى أن العلوم والفنون عودت رجال العلم والأدب والفن على البطالة والتقاعس، وأن الترف يزداد بارتقاء العلوم وإزدهار الغنون، فينتشر حب الأشياء الكمالية، ويعم فساد الأخلاق، ومن شأن الترف أنه يمحى الخصال العسكرية، ويقضى على الصفات الأخلاقية. وينتهى روسو من بحثه هذا إلى القول بأن خير وسيلة للقضاء على مساوىء العلوم والفنون هى العودة إلى أحضان الطبيعة وتلمس الفضيلة في ثناياها. إن الفضيلة في نظر روسو هى العلم الأممى الذي يزين النفوس الساذجة،

^{— (}باریس عام ۱۹٤۹)، و دراسة . Jesephsen; M. عنه (نیریورگ ۱۹۳۱)، و دراسة . (۱۹۲۱)، و دراسة . (۱۹۲۱)، و دراسة . Mowat; R. B. عنه و التي ظهرت في مجلدين في نیریورگ عام ۱۸۹۱، و دراسة . Mowat; R. B. عنه عام ۱۹۳۸) و دراسة . Jean Starobnski عنه (باریس ۱۹۳۸) و دراسة . Guéhemno; J. و دراسة . (۱۹۵۸) ، و دراسة . Meme; M. عنه (باریس ۱۹۵۸) ، و دراسة . Mormet; D. عبد از باریس ۱۹۵۸) عنه (باریس ۱۹۵۸) و دراسة . Gerin; R. عنه (باریس ۱۹۱۲) و ذلك عد دراسات أخرى لا تعد و لا تحصى .

والأرواح البسيطة ، التي تحيا في عالم الطبيعة الأولى . يقول روسو « أينها الفضيلة ؛ أنت علم رفيع تحفل به النفوس البسيطة ، هل ثمة حاجة إلى هذا العناء الشديد ، وهذا العنت الشديد ، وهذا العنت كله حتى نعرفك ؟ أليست مبادؤك مطبوعة في القلوب كل القلوب ؟ ألا يكفى في تعلم قوانينك أن يخلو المرء إلى نفسه ، ويصغى إلى صوت الضمير في صمت الأهواء ؟ » .

ومعنى هذا أن الفضيلة تميز حالة الطبيعة الأولى وهى مطبوعة فى كل القلوب ، وأن امتهان الفضيلة لم يكن موجوداً فى حالة الطبيعة الأولى ، وإنما ظهر يظهور المجتمع المدنى .

من امتهان الفضائل، وتقدير المواهب، ولد التفاوت بين الناس، وقد بحث روسو « أصل التفاوت بين الناس » في مقال خاص أوضح في مقدمته أن حل هذه المشكلة يشترط البدء بتمييز حالة الطبيعة عن الحالة الاجتاعية، وأوضح أنه يخاطر ببعض التوصيات التي افترضها لكي يلقى نورا على هذه المشكلة مع أنه من العسير « أن يفرق في طبيعة الانسان الحاضرة بين ما هو طبيعي وبين ما هو صناعي ، وأن تعرف جيداً الحالة الطبيعة لأنها ربما لم تكن موجودة ، وربما لم توجد ، وربما لن توجد مطلقا ، مع أنه من الضروري أن نكون عنها معارف شديدة وصولا لحسن الحكم في حالتنا الراهنة »(١) . فحالة الطبيعة إذن عند روسو ليست إلا مجرد افتراض افترضه لكي يستطيع التوصل إلى الحكم على حالة المجتمع المدنى .

تغنى روسو بالانسان الطبيعى الطاهر وقال « إننا ما دمنا لا نعرف الإنسان الطبيعى ، كان من العبث أن نحاول تعيين القانون الذى فرض عليه ، أو القانون الملائم لنظامه ، وكل ما نستطيع أن ندركه بوضوح كامل حول موضوع هذا القانون هو ضرورة حدوثه بصوت الطبيعة من فوره ليكون طبيعيا ، وضرورة خضوعه من يلزمه له مع علمه بهذا – ويخلص روسو – إلى أن جميع الكتب خضوعه من يلزمه له مع علمه بهذا – ويخلص روسو – إلى أن جميع الكتب

العلمية لاتعلمنا غير رؤية الناس كما صنعوا أنفسهم ولكننا لسنا ملزمين بأن نجعل من الإنسان فيلسوفا قبل أن نجعل منه إنسانا »(١).

والانسان الطبيعي لا يستطيع أن يقاوم دافع الرأفة الباطني مطلقا ، ولذا فهو لا يؤذي أي إنسان آخر ، ولا يؤذي أي كائن ذي إحساس أبدا .

التفاوت في الجنس البشرى نوعان: إحداهما طبيعى لأنه يعود إلى الطبيعة ، ويقوم على إختلاف الأعمار والصحة وقوة البدن وصفات النفس أو الروح ، والآخر أدنى أو سياسى لأنه يتوقف على التعاقد أو الاتفاق ويتألف هذا النوع من مختلف الامتيازات التي يتمتع بها بعض الناس إجحافا بالآخرين كأن يكون أكثر من هؤلاء ثراء أو نفوذا أو أن يكون في وضع ينتزع فيه الطاعة . ويصرح روسو بأنه من العبث أن نسأل عن مصدر التفاوت الطبيعى لوجود الجواب في تعريف الكلمة ذاتها ثم يقول « بما أن موضوعي يهم الانسان على العموم ، فإنني سأحاول انتحال لهجة تلائم جميع الأمم ، وأفترض نفسي في العموم ، فإنني سأحاول انتحال لهجة تلائم جميع الأمم ، وأفترض نفسي في مدرسة أثينا مكررا دروس أساتذتي ، متخذا أمثال (أفلاطون) و اكزينوقراط) قضاة ، والنوع البشرى مستمعا ، فياأيها الانسان ، كن من أي بلد شفت ، ولتكن آراؤك كما أردت ، واستمع ، فهذا هو تاريخك كما أرى قراءته ، لا في كتب أمثالك الذين هم كاذبون بل في الطبيعة التي لاتكذب مطلقا به(٢).

على هذا النحو ينطلق روسو من افتراض حالة الطبيعة ، ويرى أنه افتراض عقلي لا يكثرت بالحقيقة التاريخية ومع ذلك فهو أكثر نفعا من وقائع التاريخ ، ثم يحضى في بيان آرائه فيقسم رسالته أيضا إلى قسمين : يوضح في القسم الأول منهما أن الانسان كان يعيش متوحدا في الغاب ، يتمتع بجسد مرن قوى ،

⁽¹⁾ Ibid : préface.

⁽²⁾ Ibid: préface.

وبحركة تنقذه من مخالب الحيوان المفترس . كان لا يحتاج إلى علاج ولاطبيب ، لأن النوع البشرى ليس أسوأ من جميع الحيوانات الأخرى في هذه الناحية . وكانت صحته لا تعتل في الواقع إلا بالاسراف في تناول الطعام ، أو بممارسة ميول مصطنعة تجهد جسمه وعقله .

كان الإنسان الأول هانئا سعيداً ، لم يعرف القيود ولا الحواجز ، ولم يصطنع الرياء ، كان يتصرف بتلقائية وحرية ، ولم يكن له مسكن واحد ثابتا ، ولا لغة ، كانت صرخاته الغريزية تغنيه عن الألفاظ والكلمات . ولقد علمت الطبيعة الانسان كل ما يريد أن يتعلمه ، ومنحته بكل ما يريد أن يمتلكه أو يستخدمه (۱) . لم يكن الإنسان الأول محتاجا إلى معونة الآخرين ، ولم يكن جبانا يرهب كل قوة حوله كا ذهب مونتسكيو ، ولم يكن وحشا أنانيا يحارب الجميع كا ذهب إلى ذلك هوبز (۱) ، إن الحرب والحوف والأنانية لم تظهر إلا فى حالة المجتمع المدنى ، وذلك لأن الحياة البسيطة ، المنعزلة ، الغريزية ، التلقائية للانسان الأول لا يمكن أن تتضمن هذه الشرور (۱) .

لم أيكن الإنسان الأول بحاجة إلى العقل أو التفكير ، لقد أعطته الطبيعة كل ما يحقق رغباته الغريزية ، والطبيعة تضاد العقل وتكرهه يقول روسو « إذا كانت الطبيعة قد أعدتنا لكى نكون أصحاء ، فإننى أكاد أجرؤ على القول بأن التفكير مضاد للطبيعة ، وأن الانسان الذي يفكر مخلوق فاسد Corrupt »(1)

لم يضل الانسان الأول ، لأن خياله لم يزين له أمرا ، ولم يدفعه قلبه إلى طلب شيء ، ولم تنشأ الحاجة إلى تغير حالة الطبيعة إلا من الاحتكاك بالآخرين واستعمال الكلام وعلى الرغم من صعوبة المسألة وغموضها ، فإن من الثابت

⁽¹⁾ Maxey: Political philosophies. p. 350,

⁽²⁾ Dunning: A history of political theories Book IIp. 8.

⁽³⁾ Ibid p. 9.

⁽⁴⁾ Rousseau : Discours sur l'inégalité pt 1.

في نظر روسو أن نمو الذكاء وتكامل العقل، مرتبطان بنشأة اللغة .

لم يتصف الناس فى حالة الطبيعة بالصلاح ولا بالاطلاح ، ولم تكن لهم فضائل ولا رذائل، وإن هويز يخطىء حين يعتبر حالة الطبيعة حالة طمع وكبرياء وحرب ، والحق فى نظر روسو أن الانسان الأول ، الانسان الوحشى كان هائنا سعيدا ، كان كل ما يعرفه من الكون هو الغذاء والأنثى والنوم ، وكان كل ما يخافه من الشرور هو الأم والجوع ، وأقول الألم ، لا الموت ، لأن الحيوان لا يعرف ما الموت مطلقا ، فمعرفة الموت وأهواله هى من أول ما اكتسبه الإنسان بابتعاده عن الحالة الحيوانية »(١) .

كانت حاجات الإنسان الأول قليلة محدودة ، وكان إرضاؤها سبلا سريعا ، وكان كل إنسان مساويا لكل إنسان ، يقول داننج « امتازت الحالة الطبيعة بالمساواة التامة ، ولم يكن ثمة تمييز أو تفاوت بين فرد و آخر $^{(7)}$ ويقول Maxey « كان الناس يتمتعون بالمساواة لأن علاقاتهم كانت قليلة محدودة $^{(7)}$.

كان الإنسان في حالة الطبيعة طبيعيا ، تأخذه الشفقة من رؤية كائن شاعر ، ولا سيما من أبناء جنسه ، يتألم ويتعذب ، لم يكن يشعر حيئفذ بالتفاوت الا قليلا ، بل إن تأثير التفاوت كاد أن يكون معدوما . ولكن بذور التفاوت كانت مهيئة للظهور ، عندما تغلغلت إلى الانسان فكرة الاجتاع . وكان من الجائز في جميع الأحوال ألا يتحقق التفاوت ، وألا يقام المجتمع ، وألا تنمو هذه البنور ، وأن يبقى الانسان على حالته الأولى ؛ حالة الحيوان السعيد ، إلا أن طائفة من الأسباب تألبت جميعها على ظروف عيش الانسان ، فتحولت حياته من طور الطبيعة إلى طور الحياة الاجتاعية ، فصار الانسان شريرا منذ أن صار كائنا اجتاعيا .

⁽¹⁾⁽¹bid : pt. 1.

⁽²⁾ Dunning: A history of political theories. Book II p. 9.

⁽³⁾ Maxey: political philosophies. p. 351.

وقد إستهل روسو القسم الثانى من بحثه هذا بقوله « إن أول إنسان سور قطعة من الأرض وقال (هذه الأرض لى) ووجد حوله إناسا بلغت سذاجتهم درجة تصديقه كان هو المؤسس الحقيقى للمجتمع المدنى ، وكم من جريمة وحرب وقتل وبؤس وهول كان من الجائز أن يوفرها على البشر ذلك الشخص الآخر الذى كان يستطيع أن يخلع الأوتاد ، ويرفع الحواجز ، ويملأ حفره الحدود ، ويهيب بالناس قائلا (إحترسوا من الإصغاء إلى هذا الدجال ، وحاذروا أن تصدقوا مزاعمه الباطلة ، أنكم تضلون أيما أضلال إذا نسيتم أن الثمرات كلها للجميع ، وأن الأرض ليست مزرعة لإنسان) »(١) .

ثم يبين روسو الأسباب الطارئة التي أسهمت في تحول الإنسان إلى حياة المجتمع ، ويرجع بعض هذه الأسباب إلى عوامل طبيعية مثل البرد القارس ، والقيظ المحرق ، والجدب . فقد أضطرت هذه المؤثرات الانسان الأول إلى التعاون مع بنى جنسه تعاونا موثوقا كان غرضه النجاح في الصيد برا وبحرا والتآزر لتوفير الغذاء وتأمين القوت ، ثم أسهمت الزلازل والفيضانات في قلب هذا الاجتماع المؤقت اجتماعا دائما . ولما اخترع البشر لغة الكلام ، وظهرت فكرة التملك ، برز الحسد وصار الشر متأصلا ، وأمسى التفاوت بين البشر مستشريا ومستعصيا .

إلا أن فكرة التملك لم تظهر إلا نتيجة تطور على، طويل ، وقد سبقها إلى الظهور أتواع أخرى من التفاوت الغامض أخذت تنساب كلها فى المجتمع البشرى ، فرأى الناس مثلا أن اجتاعهم على هيئة عائلات ينفعهم ، فكانت فكرة العائلة طليعة التملك أو الملكية . ثم لما ازدادت العلاقات ، حاول الكثيرون نوال تقدير الغير ، وإثارة إعجابهم عن طريق تحقيق التفوق . وكان في وسع الناس حينقذ أن يظلوا أحرارا أصحاء سعداء صالحين ، ولكن الزراعة والتعدين عجلا مسيرتهم نحو التفاوت والبؤس وانقطاع المساواة . يقول دانتج ولما تزايد البشر ، عجلت ظروف التربة ، والمناخ ، وسائر العوامل الجغرافية

⁽¹⁾ Rouoseau: Discours sur l'inègalité pt II.

الأخرى على التفاوت في السلوك والعادات .. فتميز سكان المناطق الساحلية بالصيد بحرا ، بينا عمل سكان الغابات على الصيد برا ، ومع اكتشاف النار صلفة ، راح الناس يستخدمونها ، فظهرت الآلات الحجرية والمعدنية ، وتحرك التقدم الاقتصادى ، وشيدت الأكواخ واتخذها الناس مآوى ثابتة ، وساعد هذا على تكوين العائلات ، وتنظيم الملكيات وبدأ ناقوس الموت يعلن نهاية المساواة بين الناس ، وقيام التنظيمات الاجتاعية ، فزادت العلاقات بين الناس ، وظهرت أفكار المنافسة والتفضيل والتفوق ، فذاعت الشرور ، وانعدم التسام بين الناس» (۱). ويقول Maxey «وحينا كثرت العلاقات بين الناس ، ظهر من بينهم الأقوى والأكفأ والأمهر .. وتمرس أولئك بفنون لم يقوى عليها الأضعف والأقل كفاءة ومهارة ، فتميزوا وتفرقوا ، وأصبحوا أكثر غنى من بقية الناس . وهنا أقنع الأغنياء الفقراء على الاتحاد وتكوين المجتمع وإرساء أسس الدولة لا لحماية الضعفاء ولكن لكى يكتسب الأغنياء شرعية في السيطرة على الفقراء »(۱) .

إلا أن الانقلاب الأكبر في حياة الناس قد نجم عن إنتشار الزراعة ، واكتشاف التعدين ، فلقد نجم عن زراعة الأرض تقسيمها وتوزيعها ، ونشأ عن التعدين أن الناس الذين كانوا يعملون فوق الأرض أصبحوا ملزمين بالعمل في باطنها من جهة ، ومرغمين من جهة أخرى على إستبدال الطعام بالحديد ، وأدى تفاوت الناس الطبيعي بالقوة والمهارة إلى تفوق اجتاعي مماثل في تفوق الأقوى وسيطرة المهرة والأكفأ ، فانطلقت الأهواء من معاقلها وظل الأمر على هذا المنوال حتى شعر الناس يوما بأن مصلحتهم الخلاص من هذه القوضي ، ووضع حد لها ، فقيدوا بقيود الحق ماكان مكتسبا بالقوة وحدها ، وأصطلحوا عندئذ على تثبيت القوانين وتنظيم المجتمع وهكذا ، فبظهور فنون وأصطلحوا عندئذ على تثبيت القوانين وتنظيم المجتمع وهكذا ، فبظهور فنون وأصطلحوا التعدين « أصبح كل فرد في حاجة إلى عون الآخر ، وأوضح التعاون

⁽¹⁾ Dunning: A history of Political theories. Book III p. 9.

⁽²⁾ Maxey: Political philosophies p. : 51.

بين الناس أن بينهم تفاوتا فى المهارة والقوة ، فحظى الأقوى منهم بكمية أكبر من العمل ، وأنتج المهرة منهم إنتاجات أكثر ، فظهر الغنى والفقير ، وهما أصل كل أشكال اللامساواة(١) .

نعم إن الاجتماع شر ، وينبوع شر ، فالأنانية والفنون ، والحرب ، والرق ، والرذيلة ، لا وجود لها في الناس إلا إذا كانوا فقط كاثنات تميل إلى الاجتماع ، تعيش مع بعضها البعض في مجموعات صغيرة أو كبيرة أو مجتمعات متخلفة أو متحضرة ، وإذا كان الاجتماع شر ، وينبوع الشر ، أتنهدم إذن المجتمعات لكى نعود إلى حالة الطبيعة الأولى ؟ وكيف تتم عملية الهدم هذه ؟ وما هو السبيل ؟

إن روسو يدعونا إلى العودة إلى الطبيعة Back to nature ، فلقد أوضح روسو فى كتابه « إميل أو فى التربية » أن الرجوع إلى الطبيعة هو الحكمة ذاتها . وأن أول نقطة فى الإصلاح سواء أكان إصلاحا سياسيا أو إجتاعيا أو أخلاقيا أو صحيا أو تعليميا هى العودة إلى الطبيعة وإتباع قوانينها(٢) .

أراد روسو أن يجد اسلوبا تربويا يحفظ على تلميذه « إميل » خصال البراءة والطهارة وفضائل حالة الطبيعة ، فأوضح أن الانسان في حالة الطبيعة لا يرتبط بالناس بل بالأشياء ، ومن ثم لابد من الحرص على بيان تأثير الأشياء وحدها وليس الأفراد . ومن هنا استنتج روسو أن ارتباط الانسان بالأشياء والذي يضمن حريته ويحفظها ، يحتم على المشرعين أن يضعو القانون في الحالة الاجتاعية موضع الأشياء في حالة الطبيعة ، من غير أن يضعوا الإنسان موضع الأشياء ، فإذا كانت قوانين الأم ثابتة مثل قوانين الطبيعة ، وكان ثبوتها قويا لا يقهر ، ولا يستطيع أي فرد تجاوزها والتغلب عليها ، صارت علاقة الناس بعضهم ببعض داخل المجتمع ، كعلاقة احدهم بالأشياء في حالة الطبيعة ، وهذا يعنى تحويل الإرادات الحاصة للأفراد إلى إرادة عامة واحدة تعلو على إرادات يعنى تحويل الإرادات الحاصة للأفراد إلى إرادة عامة واحدة تعلو على إرادات

⁽I) Dunning: A history of political theories Book III p. 10.

⁽²⁾ Maxey: Political philosophies p. 351.

الأفراد .

ولكن روسو في كتاب العقد الاجتاعي ، يرى أن معنى هذا ليس هدم المجتمع المتحضر ، ولكنه يعنى بالضبط تلمس الطبيعة وقوانينها في ثنايا المجتمع () وبمعنى آخر فقد رأى أنه من الاستحالة العودة إلى حالة الطبيعة بالنسبة للمجتمع المتحضر ، فالعصر الذهبي للمساواة والعدالة هو حلم جميل ، ولكنه لا يمثل أمنية قابلة للتحقيق () ، ومع ذلك يمكن أن نعتبر حالة الطبيعة كمعيار ثابت تصحح على إساسه حالة المجتمع المتحضر ، وننطلق منه نحو بناء إجتاعي أقرب ما يكون إلى السلامة .

٢ - العقد الاجتاعي :

كان لابد إذن من البحث عن شكل للوحدة أو الاجتاع من شأنه أن يحمى ويقى شخص كل عضو وأمواله .. شكل للوحدة يكون فيه كل عضو وقد اتحد مع الأعضاء الآخرين غير خاضع مع ذلك إلا إلى نفسه ، ويظل متمتعا بالحرية التي كان يتمتع بها من قبل . تلك هي المشكلة الحقيقية والرئيسية التي يحث العقد الاجتاعي عن الحل الصحيح لها .

فكأن العقد الاجتاعي هو الذي ينهي عهد الفطرة ، ويعمل على إنشاء المجتمع حيث تصبح السيادة والسلطان من حق المجموع ككل لا من حق فرد واحد من الأفراد على حدة ، إذ ينزل كل فرد عن نفسه وعن حقوقه للمجتمع كله حينا ينطق بالصيغة التالية :

« يضع كل منا شخصه ، وجميع قوته ، وضعا مشتركا تحت السلطة العليا للارادة العامة ، ونستقبل بصفتنا الجماعية كل عضو كجزء لايتجزأ من

(1) Dunning: A history of political theories Book III p. 13.

(2) Maxey: Political philosophies p. 351.

وينتج عن هذا أن للارادة العامة La volonte générale وحدها الحق في قيادة قوة اللولة وتوجيهها نحو الغاية التي أنشيء من أجلها النظام السياسي وهي الصالح العام . والارادة العامة هي إرادة الأفراد في جملتهم ، وهي ليست مجموع إرادت الأفراد ، ولكنها روح عامة تعبر عن الصالح العام ، وهي وحدها مصدر القانون ولها السلطة المطلقة دون وجود أي واسطة أو ممثلين ، لأن علاقة الأفراد باللولة يجب أن تكون مباشرة ولكن السلطان الذي يمارس السلطة العامة له حدود لا يجب أن يتعداها ، لأن كل فرد عندما تنازل للهيئة الاجتاعية عن حريته وماله من حقوق إنما كان يهدف إلى توجيه كل ذلك للصالح العام الذي يعد صالحه هو نفس الوقت ، وعلى ذلك فالهيئة الاجتاعية بجب إذن أن توجه سلطاتها إلى كل ما فيه مصلحة الشعب ، وكل ما يتمشي مع نصوص العقد الاجتاعي . ومن ثم فالسلطان لا يستطيع مثلا أن يكسر مبدأ المساواة وتكافؤ الفرص بين المواطنين . وكذلك لا يمكنه الاعتداء على الحريات المساواة وتكافؤ الفرص بين المواطنين . وكذلك لا يمكنه الاعتداء على الحريات أو تقييدها بسبب لا يمت للصالح العام بصلة ؛ وهو حين يفعل ذلك لا يعبر عن الرادة العامة العامة اللهام بصلة ، وهو حين يفعل ذلك لا يعبر عن الرادة العامة العامة العامة الشعب .

وتتحقق المساواة فى ثنايا العقد الاجتاعى ، لأن الأفراد بردهم أنفسهم وكل حقوقهم إلى المجتمع ، يعودون إلى نقطة الصفر ، وتتحقق المساواة التامة بينهم ، كا أن إتحادهم يكون كاملا بالاطلاق ولايسمح بأى أفضلية لأى فردالا وهكذا تتحقق المساواة التامة ، كما تتحقق الحرية لأن روسو يتبع النص السابق بنص آخر يقول فيه :

« ولما كان كل شخص يضع نفسه للجميع ، فإنه من ثمة لا يضع نفسه لأى شخص آخر »(۳) .

⁽¹⁾ Rousseau: contract social 1. VI.

⁽²⁾ Dunning: A history of political theories, Book III p-18.

⁽³⁾ Rousseau: contract social 1. VI

أى أنه يستحيل أن يضع الانسان حريته تحت تصرف شخص أو فرد أو ملك أو سلطان والنتيجة هى حصوله على الحرية العامة . فئمة فرق إذن بين أن يتقيد الانسان بانسان آخر ، وبين أن يتقيد بالكل الذى هو جزء فيه ١٥٠٨ .

قسم روسو مؤلفه العظيم « العقد الاجتماعي » إلى أربعة كتب ، يضم كل كتاب منها عددا من الفصول ، وقد استهل الفصل الأول من الكتاب الأول بقوله الشهير :

« يولد الانسان حرا ، ولكننا نجده فى كل مكان مكبلا بالحديد . هذا إنسان يحسب أنه سيد الآخرين ، وهو أكثر منهم عبودية وأعظمهم مذلة . كيف حدث هذا التغير ؟ لاأعلم ، وما الذي جعله تغيراً مشروعا ؟ اعتقد أنه في وسعى الأجابة على هذا السؤال الأخير »(٢) .

ويرى روسو أن المجتمع السياسي لا يقوم على أساس القوة ، ولا على أساس الحق الطبيعي لأن إصطلاح «حق الأقوى» اصطلاح متناقض لا معنى له يقول روسو « إننى إذا نظرت إلى القوة وحدها ، وعنيت بإيضاح النتائج المرتبطة بها وجدت أن شعبا يحسن الصنع إذ إضطر إلى الحضوع فخضع ، ولكنه يحسن الصنع أكثر وأكثر إذا ما استطاع خلع النير فخلعه ، إنه يستعيد حريته بالحق عينه الذي سلبه إياها »(٢) نعم إن النظام الاجتماعي حق مقدس يصلح قاعدة للحقوق جميعاً ، ولكن هذا الحق ذاته لا يصدر البتة عن الحالة الطبيعية وإنما يستند إلى اتفاقات عقدت بين الناس وإن تعذر على أى اتفاق إرغام أى إنسان وإنما على أن يكون عبد إنسان آخر . فإذا « أدركنا أنه ليس لإنسان سلطان على أخيه الانسان ، وأدركنا أن القوة لا يمكن أن تخلق حقا ، عرفنا أن السلطة أخيه الشرعية بين الناس إنما تقوم على إتفاقات عقدت بينهم . . وأن صاحب القوة الشرعية بين الناس إنما تقوم على إتفاقات عقدت بينهم . . وأن صاحب القوة

⁽¹⁾ Ibid: 1-VII

⁽²⁾ Ibid: 1-i

⁽³⁾ lbid: 1-i

العليا . أى الأقوى بين الناس . لا يمكن أن يؤتى من القوة ما يكفل له السيادة دائما ، اللهم إلا إذا قلب (القوة) (حقا) واتخذ (الطاعة) (واجبا) * (مهذا محال لأن الحضوع للقوة حكم ضرورة ، ولا يمكن أن يكون واجبا لأنه ليس بالعمل الإرادى الحر « فنحن إذا لم نكن مجبرين على الخضوع ، فليس ثمة (التزام) يضطرنا إليه ، وإن القوة ، من ثم ، لا تخلق حقا * () .

من المستحيل أن يكون الإنسان عبدا حتى ولو أراد ذلك . يقول روسو : لا نستطيع أن نقر أى تنازل اختيارى عن الحرية وما القول بأن من الناس من يب نفسه للغير دون مقابل إلا سخف وهراء غير معقول .. ولو فرضنا إنسانا يب للغير نفسه ، فإنه لا يملك أن يب أبناءه لأنهم يولدون أحراراً ، وحريتهم ملكهم ، وليس لأحد حق التفريط فيها .. بل إننا إذا تصورنا أن الانسان قد يتنازل عن حريته لسواه ابتغاء العيش ، فلأى شيء يتنازل شعب بأسره لملك أو سلطان ؟ إن الملك أبعد من أن يمد رعاياه بالقوت والعيش ، لأنه هو نفسه يستمد عيشه منهم »(٢) .

ليس ثمة تعاقد أو تعهد أيا ما كان يبيع أن يسترق إنسان إنسانا ، ولكن ثمة حاجة انبثقت من ضرورة تعاون الناس في سبيل مقاومة قوى الطبيعة ، ودفعت الناس إلى تعاقد أولى لا يرتكز إلى القوة ، هو العقد الاجتاعي الذي يهدف إلى تكوين «نوع من المشاركة ، يحمى بكل قوى المشتركين فيه مجتمعه - شخص وثروة كل عضو فيه ، ويذود عنهما ، على وجه يمكن كل فرد ، رغم اتحاده مع سائر الأفراد ، أن يظل فيه حراكاكان ، لا يطبع إلا نفسه ، ويؤلف في الوقت ذاته جزءا الا يتجزأ من المجموع »(1).

⁽¹⁾¹bid : L. i

⁽²⁾ Ibid : L. i

⁽³⁾ lbid : L. i

⁽⁴⁾ Ibid : L. i

لا يوجد إلا عقد واحد ، وميثاق وحيد ، هو ميثاق الجميع مع الجميع ، واستسلام الإرادات الفردية كلها لارادة عامة واحدة . والقانون هو التعبير عن هذه الإرادة العامة ، ولا سيادة إلا سيادتها على شرط أن تنتج عنها قوانين صالحة تستهدف المصلحة العامة ، مصلحة جميع المواطنين ، وألا تعارض هذه القوانين قوانين الطبيعة وفوائدها ولذا يمتنع على أى قانون أن يضطهد المواطن بوجه من الوجوه .

الإرادة العامة الكلية إرادة مستقيمة دائما ، إنها إرادة الشعب كله ، والشعب لا يريد إلا المنفعة العامة ، ومن حرج عن الخضوع لها أرغمه المجتمع على ذلك . يقول روسو :

« لكى لا يكون العقد الاجتماعى مجرد صيغة جوفاء ، فإنه ينطوى ضمنا على التعهد الوحيد الذى يدعم سائر التعهدات ، ألا وهو أن كل من يرفض إطاعة الإرادة العامة ، فإن المجتمع كله يضطره إلى الطاعة .. ولا يعنى ذلك إلا أنه يجبر على أن يكون حرا »(١) .

حقا إن الإنسان يفقد فى العقد الاجتاعى حريته الطبيعية ولكنه يحصل لقاء ذلك على حرية مدنية ، أو حرية سياسية واجتاعية ، كا يستفيد حق تملك مايملك . أنه يفقد حريته الذاتية الأنانية لكى يحصل على الحرية المعنوية العاقلة .. حرية الجتمع بأسره . وما الجتمع هنا سوى هيئة معنوية أو « شخص عام » تبدأ فى نطاق وجوده الحياة الأخلاقية كلها ، وتظهر فى مجاله فكرة الحق الصحيح ، كا أن اتساق الناس فى الجتمع يوفر « مساواة أدبية وشرعية تعوضهم عن الفوارق المادية أو الجسدية التى قد تفرضها الطبيعة عليهم .. ومن تموضهم عن الفوارق المادية أو الجسدية التى قد تفرضها الطبيعة عليهم .. ومن الحق الدين يتفاوتون قوة أو ذكاء ، يمسون متساوين بالحق الوضعى ، الحق القانونى ، وهذه المساواة تبقى - فى ظل الحكومات الفاسدة - مجرد وهم

(1) 1bid : L.i

عادع ، لا يؤدى إلا إلى استمرار المعوز فى فقره ، والغنى فى المركز الرميع الذى ناله بالاستغلال . . وتكون القوانين عندئذ نافعة لمن يملك دائما . . ضرّ ، بن لا يملك »(١) .

٣ - السيادة والقانون:

جمع روسو فى نظريته عن السيادة بين ذلك الجانب الدقيق الذى حدده هوبز بدقة عن هذا المفهوم ، وبين مشاعر لوك المؤيدة للحرية ، وحاول إيجاد مفهوم جديد للسيادة تمتزج فيه الحرية بالسيادة امتزاجا غريبالا) . إد يرى روسو فى الكتاب الثانى من العقد الاجتاعى أن الشعب هو السيد بالتعريف ، وأن سيادته لا تباع ولا تشترى وغير قابلة للتحويل ، أو التصرف عيه السيادة ، أو أن يتخفف بها . وهذه السيادة وحدة لا تتجزأ ، وكل لا تفصم عراه ، ولذا فهى غير قابلة التقسيم Indivisible يقول روسو «إما أن تكون السيادة عامة أو لا تكون ، أى أنها إما أن تكون إرادة الشعب ، أو إرادة حرء السيادة عامة أو لا تكون ، أى أنها إما أن تكون إرادة الشعب ، أو إرادة حرء المائة الأولى تكون الإرادة عملا من أعمال السيادة ويتكون عها المائة الأولى تكون الإرادة عملا من أعمال السيادة ويتكون عها المكم »(۱):

وكأن روسو هنا لايقبل تقسيم لوك للسلطات إلى سلطة تشريعية ، وأخرى تنفيذية ، وثالثة فيدرالية ، كما لايقبل تقسيم مونتسكيو للسلطات إلى سلطة تشريعية ، وأخرى تنفيذية ، وثالثة قضائية(١٤٠).

⁽¹⁾ Ibid : L. i

⁽²⁾ Dunning: A history of political theories. Book III. p. 22

⁽³⁾ Rousseau: Contract social, II, i1

⁽⁴⁾ Dunning: A history of political theories. Book III.p. 24.

السيادة إذن تعبير عن الإرادة الكلية العامة للشعب وهي تتميز بالاضافة إلى كونها لاتباع ولاتشترى ، وكونها غير قابلة للتقسيم ، بأنها لا تخطىء Inerrant إذ أنها معصومة من الخطأ(١) . ولا يحد السيادة العامة إلا حد وحيد ، هو الدى يرسمة العقد الاجتاعي نفسه ، ونعني به حقوق الفرد في التملك وفي الحرية .

والقوة العظمى ، والسلطة القصوى ، والسيادة الوحيدة هي تلك التى أوجدها العقد الاجتاعى ، ونسبها إلى ألشعب كله ؛ ذلك لأن الأفراد حينا يتنازلون عن حقوقهم ، فإنهم يتنازلون عنها للمجتمع كله وليس لفرد محدد ، أو سلطان . وهم بتنازلهم عن إرادتهم الفردية إنما يصهرون تلك الإرادات في بوتقة الإرادة الكلية العامة .

ويرى روسو أن أساس الارادة المنفعة ، ومن ثم فإرادات الأفراد ترتبط بمنافعهم التى قد تتعارض فيما بينهما فى كثير من النقاط ، أما الإرادة الكلية العامة فتوضح أن المنفعة بين الجميع واحدة ، ومن هنا فهى تهدف إلى تحقيق المنفعة العامة لامنفعة فرد على حدة ، وهذه المنفعة العامة هى التى تجعل فى الإمكان قيام اللولة . ومعنى هذا أنه إذا لم تنصهر الإرادات الفردية فى إرادة واحدة هى الإرادة الكلية العامة استحال أن يقوم المجتمع() .

وبما أن الإرادة العامة تمثل السيادة ، فإن أى تعبير لا يحقق المنفعة العامة لا يكون معبرا عن الإرادة العامة ، ومن ثم يفقد صفة السيادة .

ولقد ميز روسو بين تلك الإرادة Génerale وبين إرادة المجموع المعروب ولقد ميز روسو بين تلك الإرادة المجموع المتعدو أن تكون مجموع الارادات الخاصة والفردية كأصوات الناخبين مثلا فأننا نجد الإرادة العامة مشيرة إلى الخاصة والفردية كأصوات الناخبين مثلا فأننا نجد الإرادة العامة مشيرة إلى الخاصة والفردية كأصوات الناخبين مثلا فأننا نجد الإرادة العامة مشيرة إلى الفردية كأصوات الناخبين مثلا فأننا نجد الإرادة العامة مشيرة إلى الفردية كأصوات الناخبين مثلا فأننا نجد الإرادة العامة مشيرة إلى الفردية كأصوات الناخبين مثلا فأننا نجد الإرادة العامة مشيرة المدروب المدروب المدروب الفردية المدروب المدروب المدروب المدروب المدروب المدروب المدروب المدروب الفردية المدروب ال

(2) Ibid : p. 22.

فكرة الوحدة العضوية orgamic unity

والقانون عند روسو ما هو إلا فعل الإرادة العامة وحدها ومن هن مايد القانون ليس له معين غير السيادة ، وأن أية قواعد أو أوامر صادرة عن الله سلطة أخرى غير سلطة السيادة المعبرة عن إرادة الشعب الكلية والعامة لا يكون لما صفة القانون . كما أن أية قواعد أو أوامر تمس مصالح الشعب وتقوض المنفعة العامة لا يكون لها صفة القانون حتى ولو كانت صادرة عن السيادة "ا.

إن القانون نتاج خالص لإرادة الشعب الكلية والعامة ولقد ظهر من الشعب ولأجله ، ومن ثم فهو لا يهتم بالأشخاص ، ولا يعبأ بما قد يظهر بين الناس من تصنيفات طبقية ، ولا يرتبط باسم ملك أو عائلة ملكية ، يقول روسو « حين يوضع القانون فإنه لا يضع في إعتباره الأشخاص وأفعالهم الخاصة ، ولكنه يعبر عن الجميع وعن الأفعال المجردة ، وقد يحدد القانون حقوقا ، ولكنه لا يمنحها لفرد محدد بالذات . وقد يصنف الناس طبقاً لبعض الكيفيات ، ولكنه لا يدرجهم في طبقات متفاوتة ، وقد يقيم حكومة ملكية وراثية ، ولكنه لا يختار ملكا ، ولا يحدد عائلة مالكة » (٣) .

ثم يستطرد روسو فيبين أنه ليس من الجائز لنا أن نحاول الكشف عن وظيفة المشرعين ، أو عن مركز الأمير بالنسبة إلى القانون . وهل هو يخضع أو لا يخضع للقانون ، أو عن كيفية التوفيق بين الحرية وبين الخضوع للقانون ، أو عن كيفية التوفيق بين الحرية وبين الخضوع للقانون ، أو عن حور وظلم القوانين ، ويرى أننا إذا علمنا أن الإرادة العامة الصادر عنها القانون هي إرادتنا جميعا أمراء أو عامة ، فإن هذه التساؤلات جميعها لا يلبت أن يزال عنها ما يحجبها عن رؤية الإجابات الواضحة عليها . يقول روسو اللها المالها الماله

(2) Ibid : p. 23.

(3) Rousseau: Contract social II, i.

« ليس ثمة ضرورة تدعونا إلى أن نسأل عن وظيفة أولئك الذين يضعود القانون ، ما داموا أنهم يمارسون الإرادة العامة ، كما لا يجوز لنا أن نسأل عما إدا كان الأمير فوق القانون ، ما دام أن الأمير ليس أكثر من عضو في المجتمع ، كما لا يمكن أن نفسر أن إمكانية جبور أو ظلم القانون ، ما دام أنه لا يوجد بين الشعب من يريد أن يظلم ذاته ، وبالتالي لا يمكن أن تنتابنا الحيرة في كيفية تمتع الإنسان بالحرية في الوقت الذي يكون فيه خاضعا للقوانين ، ما دامت القوانين لا تعبر إلا عن إراداتنا الكلية العامة »(٥).

ويرى روسو أن القانون الصادر عن الإرادة العامة المعبرة عن السيادة هو الذى يضفى على الدولة السمة الشرعية وأنه ليس ثمة دولة شرعية إلا إذا حكمت بواسطة القانون(٢).

٤ - الحكومة عند روسو:

ميز روسو بوضوح دقيق وكامل بين الدولة أو السيادة وبين الحكومة ، فبيها تعنى الدولة المجتمع كله ، الذى اتفق الناس على إقامته فى العقد الإجتماعي ، والذى يتبدى لنا فى صورة الإرادة العامة ؛ نجد أن الحكومة تشير إلى ذلك الشخص أو تلك الهيئة التي عينها المجتمع لتنفيذ إرادة السيادة (١) .

فالحكومة ما هي إلا هيئة تتولى تنفيذ القوانين الصادرة عن الإرادة العامة ، وصيانة الحريات المدنية ، والممتلكات . وهي هيئة لاسلطان لها ، إذ السلطان الوحيد في المجتمع للشعب وحده . وهي مفوضة فقط لتنفيذ القوانين التي تسنها الدولة .

⁽¹⁾ Ibid: 11. i.

⁽²⁾ Dunning: A history of political theories. Book III, p. 28.

⁽³⁾ Ibid: p. 29.

وتتجسد في المواطن الحاكم ثلابث إرادات متميزة الأولى نلث الإرادة الفردية التي تركز على رغباته الفردية الشخصية ، والثانية : الإرادة التصله بأعمال الحاكم ، وهي تركز على رغباته من حيث انضمامه إلى الهيئه حدمه ، والثالثة إرادة المجتمع ككل التي تتجلى بأروع صورها في الإرادة العامة العربي روسو أن الارادة الأولى تغلبت على الإرادة العامة في حالة اعتمع الطبيعي الأول ، ولكن هذه الإرادة الأحيرة تتغلب على الإرادة الفردية في حالة المجتمع المدنى المتحضر (٢) .

ولقد استعرض روسو في الكتاب الثالث من مؤلفه العقد الاجتاعي أشكال المكومات، ورأى أن هذه الأشكال لا تخرج عن الأشكال التقليدية الثلاثة: الموناركية، والارستقراطية، والديموقراطية، وأضاف إليها شكلا رابعا هو المحكومة المختلطة، ولكنه لم يذهب إلى تحديد شكل وحيد من أشكال الحكومة الصالحة؛ بل إن أسبابا عملية، وظروفا خاصة كالاقليم، والثروة الطبيعية والنواحي الجغرافية والاجتاعية قد تتضافر فتعمل على ترجيع شكل من أشكال المحكومة على غيره، ولكن شكلا من هذه الأشكال كلها لا يكون شرعيا إلا إذا استمد السلطة والسيادة من الشعب، من إرادة الشعب العامة وسيادته، إذا استمد السلطة والسيادة من الشعب، من إرادة الشعب العامة وسيادته، الديموقراطية، التي لا يوجد فيها أي نوع من الطغيان الذي لا أساس له من العقد الاجتاعي ولا من القانون مع أن الحكومة الديموقراطية قد لا توافق الجنس البشرى في كثير من الأحيان، ويقول روسو « السيادة أو اللولة لابد أن تكون ديموقراطية، مع أن الحكومة الديمقراطية قد لا توافق الجنس تكون ديموقراطية، مع أن الحكومة الديمقراطية قد لا توافق الجنس تكون ديموقراطية، مع أن الحكومة الديمقراطية قد لا توافق الجنس تكون ديموقراطية، مع أن الحكومة الديمقراطية قد لا توافق الجنس البشرى» "٢).

⁽¹⁾ Ibid: p. 31.

⁽²⁾ Ibid: p. 30.

⁽³⁾ Rousseau: Contract social. III. IV

إلا أنه يوجد لدى أى حكومة استعداد دائم نحو الفساد ، وتغليب المصالح الحاصة لأفرادها على المصلحة العامة ، ومن ثم فالفساد محتمل باستمرار نحو « فانهيار الهيئة السياسية لا يمكن تحاشيه وذلك لأن الحكومة تتجه باستمرار نحو تخطى السيادة لكى تخلق لذاتها هيبة مستمدة من الحكم ، كا أن كل حكومة تعمل على الإنتقال من الديموقراطية إلى الارستقراطية إلى الموناركية لكى تصل إلى الطغيان ، وإدا كان هذا ينطبق على حكومات المجتمع قليل العدد ، فإن الأخطار تكون أكثر في المجتمع الكبير ، حيث يتجه الأفراد والتجمعات المختلفة بالاضافة إلى الحكومة نحو تحقيق المصالح الخاصة دون ما أدنى إهتام بالمصلحة العامة »(١) . ومن ثم فإن روسو يقرر أن « الهيئة السياسية تشبه الجسد الانساني ، محكوم عليه بالموت منذ الميلاد ، لأنه يحمل في ذاته أسباب فنائه »(١) .

ولكن ثمة حلول يجب القيام بها ، لتأخير هذا التدهور الحتمى ، بغية الاحتفاظ بحرية الأفراد والمساواة والسلطة الشرعية أطول مدة ممكنة ، وتكمن هذه الحلول في التقاء أفراد المجتمع جميعا في فترات غير متباعدة والتصويت الحرعلي أمرين ؟ الأول : هل من الصالح العام الإبقاء على شكل الحكومة الموجودة أو تغييره ، والثاني : هل من الصالح العام الإبقاء على أفراد الحكومة الحاليين أو تغييرهم(٢) .

على الشعب ألا يقف موقفا سلبيا، وإنما عليه أن يسهر على صيانة القوانين، وأن يهتم كل فرد بشئون الحكم في بلده، وأن يكثر الشعب من إجتماعاته لمناقشة الأعمال الحكومية، فتلك هي الشروط الأساسية لإستمرار الحكم السليم. لابد إذن من أن يظل المواطن حراً قادراً على بيان رأيه، وتحديد الحكم السليم. لابد إذن من أن يظل المواطن حراً قادراً على بيان رأيه، وتحديد الحكم السليم. A history of political theories. Book III p. 37.

- (2) Rousseau: Contract social. III. XI.
- (3) Dunning op. cit. p.32.

موقفه من القضايا العامة ، مادام الشعب هو السيد الوحيد .

لا يستطيع الشعب أن يتنازل عن سيادته أو سلطانه للحكومة لأن الحكومة لم تتكون إلا وفق قانون صادر عن الارادة العامة لاعن العقد الاجتاعي، وأعضاء الحكومة إذن ليسوا سادة الشعب بل هم مجرد موظفين يعملون في خدمة الشعب وتنفيذ قوانينه . وهكذا تكون أي حكومة مؤقته يستطيع الشعب تغييرها سواء بتغيير أعضائها ، أو بتغيير شكلها ، في أي وقت يراه مناسبا .

. . .

٥ - الدين عند روسو:

حلم روسو ببناء مدينة فاضلة تذكرنا بالمدن اليونانية القديمة ، وخصص الكتاب الرابع من مؤلفه « العقد الاجتاعى » للحديث عنها ورأى أن يسود فى هذه المدينة « دبن مدنى » لا يغفل ناحية من نواحى الحياة الفردية ويدعها مستقلة خارج الحياة الاجتاعية المدنية . يقول روسو « إذا نظرنا إلى الدين مرحيث صلته بالمجتمع ألفيناه ينقسم إلى نوعين : عام وخاص ، أو ينقسم إلى ديانة الانسان و ديانة المواطن ، الأولى لا معابد لها ولا شعائر ولا طقوس ، وإنما هى تقتصر على إيمان المرء بالله إيمانا باطنيا ، وتقيده بالواجبات الأخلاقية الحالدة ، وهى العبادة الحقة ، والدين الصحيح ، دين الأنجيل النقى البسيط ، أو ما يمكن أن ندعوه بالحق أو القانون الطبيعي المقدس . أما الديانة الأخرى فخاصة بقطر دون قطر ، وهى التي تمنح هذا القطر أو ذاك آلحته ، وتعين فخاصة بقطر دون قطر ، وهى التي تمنح هذا القطر أو ذاك آلحته ، وتعين عقائده ، وتحدث شعائر عبادته الخارجية التي ترسمها القوانين . وهذه الديانة تعتبر كل أمة – باستثناء الأمة التي تعتنقها – أمة كافرة غربية همجية . وهي لا تمنح الأولية ، وفي وسعنا أن نطلق عليها اسم الحق الإلهي المدن

وحينا ينتقل روسو إلى المسيحية « الحقيقية » يقول: هناك دين الإنسان أو المسيحية – لامسيحية اليوم ، بل مسيحية الانجيل – وبمقتضى هذه الديانة السماوية يعتبر الإنسان البشر جميعا إخوانا له ، لأنهم جميعا أبناء الله ، كا يعتبر الجنسم الذى يؤلف بينهم مجتمعا ثابتا لا يمكن أن تنفصم عراه ولو بالموت » (") . ثم يتجه روسو إلى بيان واقع الدين ، وأخطار مثاليته من الناحية الاجتاعية فيقول « غير أن هذا الدين لا يرتبط بالدولة بأى رباط معين ، ومن ثم فإنه يدع للقوانين قوتها الوحيدة التي يستمدها من ذاتها . فلا يضيف اليها أية قوة أخرى ، ولذا تفقد الروابط الكبرى التي توحد المجتمع تأثيرها وجدواها . وفوق هذا فإن هذا الدين يعمل على إبعاد قلوب المواطنين عن الأمور الدنيوية جميعا ، بدلا من حرصه على جذبها إلى الدولة وربطها بها . وليس هناك في علمي ما يناقض الروح الاجتاعية مثل هذه المناقضة . يقولون لنا ؟ إن شعبا من علمي ما يناقض الروح الاجتاعية مثل هذه المناقضة . يقولون لنا ؟ إن شعبا من المجتمع بالمنزاضي لا يتصف رغم كاله بأنه أقوى مجتمع يكتب له البقاء ، بل إن المجتمع المؤتراضي لا يتصف رغم كاله بأنه أقوى مجتمع يكتب له البقاء ، بل إن شعدة كاله تفقده تماسكه ، وأن جرثومة فنائه تكمن في ذات كاله » (") .

ويستمر روسو فى بيان عدم أهمية المسيحية فى الأمور الدنيوية فيقول «أجل ؛ عندما يقوم كل إمرىء بواجبه ، وعندما يطبع الشعب القوانين ، ويتحلى الرؤساء بالعدل والتواضع ، والقضاء بالنزاهة والحياد ، والجنود بالجرأة التي لاتخشى الموت ، ويمتنع الصلف والبذخ ، يصح أن نقول : إن كل شيء جيد حقا . ولكن لننظر إلى أبعد من هذا ؛ إن المسيحية – كدين رؤحانى صرف – لا تعنى إلا بالأمور السماوية ؟ ووطن المسيحي ليس فى هذا العالم .

- (1) Rousseau: Contract social IV
- (2) Ibid.
- (3) Rousseau: Contract social. IV

نعم إن المسيحى يؤدى واجبه، ولكنه يؤديه وهو يشعر أعمق الشعور باللامبالاة بنجاح جهوده أو فشلها . إذا إزدهرت الدولة لم يجرأ إلا قليلا على الإفادة من اليسر العام، خشية أن يعتريه صلف الاعتزاز ببلاده .. أما إدا تقهقرت الدولة وذبل عودها أنكب على يد الله يلثمها »(١).

« لا يسود المجتمع السلام ، ولا يستمر فيه الاتساق ، إلا إذا كان المواطنون جميعا ، بدون استثناء ، مسيحيين صالحين ، بيد أنه إذا إتفق ، لسوء الحظ ، أن وجد إنسانا واحدا طموحا ، أو منافق واحد ، فإن من الثابت حقا أن فى وسعه أن يمكر بسهولة بمواطنيه الورعين جميعا . نعم إن الإحسان المسيحى لا ييسر إساءة الغلن بالقريب ، ولكن ذلك الشخص ما أن ينجع فى بعض الحيلة للسيطرة على الناس ، والاستيلاء على شيء من السلطة العامة حتى ينظر إليه على أنه موضع الإجلال : إن الله يريد منا أن نحترم ذلك المحتال ، وإذا لم يلبث أن استولى على السلطة كلها ، فالله يريد لنا أن نطيعه . ألا يسيء مغتصب السلطة إستعمالها ؟ إنه العصا التي يؤدب بها الله أبناءه .. وما أسلوب العنف ، وسفك الدماء ، إلا أقل الأشياء اتساقا مع عذوبة المسيحى ونعومته . أطف إلى ذلك أنه ما أهمية أن يكون المرء حراً أم عبداً فى هذه الحياة الدنيا ، وهي وادى البؤس والشقاء ؟ إن أهم ما فى الأمر أن يذهب الإنسان إلى الجنة وما الصبر إلا وسيلة إضافية أخرى تحقق ذلك(٢) .

ويستطرد روسو قائلا « تندلع نار الحرب ، فيمشى المواطنون إلى القتال بدون تردد . إن أحدهم لا يفكر بالفرار وهم يؤدون واجبهم ، ولكن من غير أن يتعشقوا النصر ، أنهم يعرفون كيف يموتون ، لاكيف ينتصرون وأى فرق فى أن يكونوا غالبين أو مغلوبين ؟ ألا تعلم العناية الربانية ما يلزمهم خيرا مما يعلمون أنفسهم ؟ فليتصور الإنسان أية فائدة يمكن أن يجنى عدوهم الصلف

⁽¹⁾ Ibid

⁽²⁾ Ibid.

المتحمس العنيد من روايتهم تلك »(١) .

لهذا كله رأى روسو أن المسيحية تدعو إلى العبودية والإتكال ، وأن روحه تلاعم الطغيان إلى حد كبير ، وأن المسيحيين الحقيقيين قد أعدوا لاحتال العبودية ودربوا عليها ، بلامبالاة ، ماداموا لايهتمون بما يجرى خلال حياتهه القصيرة على الأرض . ومن ثم فلقد نادى روسو بالدين المدنى ويقول « هناك إذن دين مدنى بحيث يحدد صاحب السيادة تعاليمه - لاكمبادىء أو عقائد دينية - وإنما كعواطف إجتاعية لايستطيع المرء بدونها أن يكون مواطن صالحا ، ولارعية مخلصا ، ولئن امتنع على صاحب السيادة أن يقسر أحدا على الإيمان بهذه التعاليم ، فإن في وسعه أن يقصى عن الدولة أى إنسان لايؤمل بها وفي وسعه أن ينفيه - لاككافر أو زنديق - ولكن كعدو للمجتمع عاجز على أن يخلص في حب العدالة والقوانين ، ويمكن أن يضحى - عند الاقتضاء بحياته في سبيل واجبه . فإذا سلك إنسان بعد إعلانه اعتناق تلك التعاليم سلوك من لايؤمن بها جاز إعدامه ، لأنه اقترف أفظع الجرائم شناعة ، وهي جريمة الكذب على القوانين »(٢) .

وعقائد هذه الديانة المدنية بسيطة قليلة العدد محدودة ودقيقة فهى تقتصر على الإيمان بوجود إله قادر عليم رحيم ، بعيد النظر حكيم ، والإيمان بوجود حياة أخرى ، والإيمان بقداسة العقد الاجتاعى والقوانين ، والتسامح وعدم التعصب .

امتدح روسو هذه الديانة المدنية أكثر من مرة ، وطلب أن يتمرس بها تلميذه «إميل»، عندما تنجز تربيته الطبيعية والعقلية والخلقية ، فينخرط في المجتمع ويحتك بالناس ، ويبدأ منذ الخامسة عشرة من عمره في تعلم الأخلاق ، وتنمى عنده الشفقة والعرفان ومحبة البشر . وفي السنة الثانية والعشرين من

⁽¹⁾ Ibid.

⁽²⁾ Ibid.

عمره ينصرف إلى الأسفار بعد خطوبة، وزواج، ثم يصغى إميل إلى صوت الديانة المدنية ديانة القلب، وهي ديانة طبيعية لاتستند إلى الوحى افتتاتا على حقوق الشخصية.

٦ - مكانة روسو السياسية:

قدم روسو نظرية سياسية متكاملة ، كان أهم أركانها محاولة اتخاذ حالة الطبيعة بقوانينها كأساس لإصلاح المجتمع المتمدين ، وتصوره للعقد الاجتماعي ورأيه في السيادة والقانون والحكومة والدين المدنى Civil Religion . وإذا كانت الطبيعة قد خلقت الناس أحرارا متساوين ، فان العقد الإجتماعي يعيد الإنسان الذي أفسدته العلوم والفنون إلى حالة الصفر لكى يكون الجميع سواسية وأحرارا . وإن كان الأمر كذلك فان السيادة لا تتعلق بفرد أو هيئة : وإنما تعود برمتها إلى إرادة الشعب العامة ومن ثم لا تمييز ولا تفوق ، كما أن القانون لا يضمه فرد أو هيئة وإنما هو صادر عن إرادة الشعب الكلية والعامة ، فليس ثمة فرق إذن بين واضع القانون ، وبين منفذ له وبين مطبع لأوامره ، مادام أنه يصدر وينفذ ويطاع من الشعب بأسره . والنتيجة أن الانسان لازال حرا مساويا لكل إنسان آخر .

نسق سياسى متكامل ومترابط ومتناسق إذن ذلك الذى قدمه روسو. إلا أننا نأخذ على روسو أنه لم يقدم فى ميدان السياسة إلا مجرد افتراضات أو إقتراحات كما يقول داننج ومع ذلك «كانت القوة الدافعة لإفتراضاته وإقتراحاته دامغة وعنيفة ، وظلت باقية كنظريات خالدة فى الأدب والتاريخ . ولقد فاقت خيالاته ومغالطاته ومراوغاته تلك الملاحظات العقلية الرفيعة التى ولقد فاقت خيالاته ومغالطاته ومراوغاته تلك الملاحظات العقلية الرفيعة التى صدرت أتى بها مونتسكيو ، ولعل أكبر دليل على هذا التفوق هو الشواهد التى صدرت عن فلسفة السياسة البحتة من جهة ، والتطبيقات السياسية من جهة أخرى ، فلقد تحولت إقتراحات روسو فى كل منها إلى نظريات رائعة كما تغلغلت روحه وعقائده فى الأنساق النظرية السياسية وفى الجوانب التطبيقية السياسية

معا »(١). ويستطرد داننج فيقول: ففي جانب النظرية السياسية البحته ساهم روسو إسهاما ضخما بآرائه عن مفهوم السيادة ، والمصلحة العامة ، والإراده الكلية العامة . وأصبحت هذه الآراء بمثابة الملامح الرئيسية لأى نظرية تتناول الدولة . ومن خلال هذه الآراء أيضا أصبحت وحدة الشعب الكلية الخطوة الأولى في علم السياسة ، كما أن إشارته إلى تلك الوحدة إنما كانت متضمنة في نفس الوقت لمفهوم الدولة القومية national »(٢).

ولقد قرر كول أن « كتاب العقد الاجتماعي لروسو لايزال أهم مرجع في الفلسفة السياسية »(٢) ثم يستطرد قائلا: وأن تأثير روسو السياسي ازداد يوما بعد يوم بعد مماته ، وأن من يقرأ كتاباته الآن يشعر بقيمتها الأبدية مل جهة ، وبأنها يمكن أن تكون أساس فلسفات سياسية جديدة تبتكرها الأجيال على مر الدهور من جهة أخرى .. إن فلسفة روسو السياسية هي فلسفة كل العصور »(١)أ.

⁽¹⁾ Dunning: A history of political theories, Book III.p. 38.

⁽²⁾ Ibid: p. 39.

⁽³⁾ Cole; G.d.H: Social contract and discoures. introduction p. Xii.

⁽⁴⁾ Ibid: p. XIII.

الفصل الثامن

سورين كيركجارد

۱ -- حیاته ومؤلفات. وموضعـه فی تاریخ الفکر الوجودی

أ – حياته .

ب - مؤلفاته .

جـ – عرض تحليلـي لأهم كتبـه .

د – موضوع كيركجارد في تاريخ الفكر الوجوى .

١ - حياته ومؤلفاته

۱ - حیات

في اليوم الخامس من شهر مايو عام ١٨٦٣ ولد سورين كيرجارد مى أب في السادسة والخمسين وأم في الخامسة والأربعين ، وجاء ميلاده في وقت أنقذت فيه ثروة أبيه من الخراب المالي الشامل الذي حدث في كوبهاجي مسقط رأسه . وكان أبوه الذي شعر بذنب دفين في أعماقه نتيجة تطاوله ذات مرة على الله - كان - يعتقد بأن عقابا سيحل على ثروة لا محالة ، لكن بعد أن أفلتت ثروته من الخراب ظن أن عقابا ماسيحل بإبنه «سورين» . ولقد رباه - على خلاف إخوته الآخرين - تربية دينية قوية ، تسير على درب من المسيحية البروتستانتية التي تلبس الواجب ثوبا دراميا عنيفا ، وتصور الخطيئة على الرسالة المؤلمة التي قدر لسورين أن يحملها في جنبات وجدانه ، وفي صميم هذه الرسالة المؤلمة التي قدر لسورين أن يحملها في جنبات وجدانه ، وفي صميم فؤاده ؛ وهي أن الإبن (سورين) يجب أن يعاقب على جريمة أبيه ، وأن يحمل على عنه جزاء تطاوله على الله . في هذا الجو الكثيب بالنسبة لطفل مقبل على الحياة ، كان على سورين أن يتطبع بطباع ثلاثة كان لها أكبر الأثر على حياته ، الحياة ، كان على سورين أن يتطبع بطباع ثلاثة كان لها أكبر الأثر على حياته ،

حاول كيركجارد وهو في سن المراهقة والشباب أن يتخلص من الطابع الحيالي الكثيب الذي ورثه عن أبيه ؛ فثار على الحياة الروحية ، وأقبل بكل قوة على نقيضها : على حياة اللهو والشره والشهوات والملذات ، فأهمل دراسته ، وإتخذ من « دون جوان » مثله الأعلى وهو الذي يرفع شعارات « تمتع بالحاضر » و « تلذذ بكل ما هو حسى » و « أقبل على كل ما هو سار في الأشياء ، وأرفض ما هو غير سار منها » وفي هذا النوع من الحياة الذي أسماه كير كجارد فيما بعد بالمدرج الحسى ، لا يتخذ الإنسان قرارا ، ولا يعترف

بواجب ، بل إنه ينظر إلى الواجب على أنه خاضع للذة ؛ فالمدرج الحسى يفتقر إلى الاختيار بالمعنى الدقيق ، وذلك لأن الإنسان الذى خب الجمال الحسى ، ويخضع لنزواته الحسية ينساق مع التيار على غير هدى ، فيصبح عبدا لشهواته ، أسيراً لملذاته ولا يصبح كائنا مختارا بمعنى الكلمة ، وبفقده لهذا الاختيار يفقد ذاته « إذ الاختيار هو الوسيلة الوحيدة التي خصل بها الإنسان على ذاتيته (١) .

ولعل سبب عدم مقدرة الذات في هذا المدرج الحسى على الاختيار بالمعنى الدقيق يرجع إلى أن الذات في هذه المعرفة لا تعرف نفسها معرفة صحيحة ، فليست الذات مجموعة متجانسة بل هي علاقة تتمثّل في عدد من المتقابلات المكونة للذات مثل: النهائي واللانهائي ، الزماني والأبدى ، الحرية والضرورة . وفي هذه المرحلة الحسية لا تستطيع الذات أن تدرك نفسها على حقيقتها ، أعنى أن تدرك نفسها بوصفها علاقة بين متقابلات ، ومن هنا لا نستطيع أن نجد في هذه المرحلة الحسية ما يسمى بالإختيار بمعنى الكلمة .

إن إنسان المدرج الحسى يترك معنى الحياة تحت سيطرة الحوادث الخارجية وتحت رحمة الحظ والقدر . ولما كان الإنسان يبحث في هذا المستوى عن الإجابة خارج ذاته - إذ هو لا يعرف بعد ذاته معرفة صحيحة كما قلنا - فإنه لا يستطيع أن يتحمل وجوده في الحاضر . إنه يتجه إلى ماض غير واقعى ، أو مستقبل مستحيل أو يهرب من الخواء ، فينشغل بأعمال مرهقة ، أو بملذات محمومة . لكن هذا لا يتأدى به إلى حل مشكلته .. إن علاجه الحقيقي يتطلب منه أن يوحد بين ما هو زماني وبين ما هو أبدى ، وهذا هو ما يمكن وصفه ما يجاد مغزى داعم للحظة الراهنة »(٢) وهو قول يعادل قولنا بتعميق معرفة الإنسان لذاته ؛ إذ الإنسان وحدة من الزمانية والأبدية .

هاهنا يتبين « سورين » أن الانخراط في الحياة الحسية ، والانغماس في

⁽i) Croxall; T. H : Kierkegaard Studies, London 1956, p. 14.

⁽²⁾ Roberts; D. E.: Existentialism and Religious Belief, New York 1959. p. 67.

الشهوات والإقبال على الملذات ، جعلته يفقد ذاته ، ويقضى على اختياراته . ومع ذلك لم تخلصه من كآبة وقلقا .

بل يذكر سورين كيركجارد في يومياته أن سعادته في المدرج الحسى كانت سعادة ظاهرة تخفى وراءها آلاما عميقة، وكآبة دفينة ١٦٠ بقول سورين كير كجارد « لقد ولدت كهلا حين أتيت إلى الوجود ، ولكن يعزى الفضل في إخفاء أحزاني بسعادة ظاهرة »(٢) هاهنا ينتقل سورين كيركجارد من المدرج الحسى المادي إلى المدرج الأخلاق عله يَجِد فيه علاجا لحالته . وفي هذه المرحلة يتبين سورين كيركجارد أن الأخلاق لاغنى عنها لأننا لانستطيع بدونها أن نحقق معرفة صحيحة بحالتنا ، وبحقيقة أننا أصحاب خطيئة . وبسبب حاجتنا إلى مثل هذه المعرفة فإن الأُخلاق لا تعنى ببساطة أمراً بأن تطبع القانون الأخلاق .. انها تتطلب مشاركة شخصية ، فكل فرد منا يعلم تماما خطورة إطاعة القواعد الأخلاقية من أجل هذه القواعد ذاتها .. ومن ثم فلكي نفهم الأخلاق فينجب أن ننظر إلَيها من خلال تطبيق «منهج ذاتى». والقانون الأخلاق · عنده يتسم بالإطلاق لا بالنسبية، فنحن قد لانهتم بالقانون الأخلاق أو قد لانطيعه ، وكلنا ندرك رغم ذلك بأننا نفعل خلاف هذا القانون .. إننا نشعر بأن الخطيئة هي الخطيئة حتى إذا الكرناها ، والواقع أن سورين كيركجارد كان يرى أن كون الأخلاق مطلقة وليست نسبية إنما يرجع أساسا إلى رسوخها في الإنسان رسوخا كبيرا لدرجة أنها تعتبر خاصية أساسية لطبيعته الحقة ، إذ الذات الإنسانية ذات أخلاقية Ethical Self في صبيمها(١).

لكن سرعان مايين سورين كيرجارد أن المتطلبات المثالية للأخلاق تجعلنا على وعى بفشلنا لكنها لاتبعث «حياة جديدة »، بينما يبدأ الإيمان بالحقيقة . حقيقة الحياة الجديدة بدلا من أن يرتكز فقط على المثالبات . إن الأخلاق

⁽²⁾ Lowrie, W.: Kierkegaard, New York, oxford university press, 1938 p.

⁽³⁾ Kierkegaard; S.: The journals of S. Kierkegaard New York, oxford university press 1938 No 702.

⁽¹⁾ Roubiczek; P.: Existentialism for and against p 63

بتعميقها للوعى الإنسانى بالصراع الأخلاقى ، بمكن أن تمهد الجو للخلاص Salvation لكنها لا يمكن أن تؤسس هذا الخلاص . إن المعاناة هى التى تدفع الشاب إلى طلب الدين ، فالوجود أصبح لا يعنى شيئا بألمرة بالنسبة إليه ، ومن ثم نجده يتساءل : من أنا ؟ وكيف أتيت إلى هذا العالم ؟ ولماذا لم تتم استشارتى ؟ وإذا كنت منساقا لأن أشارك العالم فأين الموجه لى ؟ وإذا لم يكن ثمة موجه أو مرشد فأين يجب أن أدع شكواى ؟ هل أنا مذنب ؟ إن الحل لا يأتى إليه في ضوء الإيمان بالله وحسب ، ذلك الإيمان الذى يأتى للإنسان حينا يتوقف عن استخدام عقله ، وحينا بفقد العالم ، ويفقد سعادته الحسية ، ثم حينا يسمو بحريته فوق الخضوع للموضوعات والنتائج المتناهية .. إذ فعل ذلك فإن كل ماضاع منه سيعود مضاعفا(۱) وهاهنا يكون سورين كير كجارد قد دخل محراب المدرج الثالث مضاغفا(۱) وهاهنا يكون سورين كير كجارد قد دخل محراب المدرج الثالث وجد موفى في الناسم عشر من مايوم عام ١٨٣٨ .

وفى ليلة الثامن والتاسع من أغسطس عام ١٨٣٨ توفى أبوه ، وفسر سورين كيركجارد موت أبيه بقوله : «لقد توفى أبى قبل أن يتم العقاب حباً لى ، وذلك حتى أتحمل وحدى العقاب » .. لقد توفى الأب فداءا لإبنه ، وقبل أن يواجه المحكمة الإلهية .. قبل أن يتم العقاب ، حتى لاينسى الإبن رسالته ، ويفى بالتزامه نحو ابيه وربه . ها هنا يعود كيركجارد إلى دراساته اللاهوتية بعد أن أهملها أمدا طويلا ، وفى الثالث من يوليو عام ١٨٤٠ نجح بتفوق فى شهادة علم اللاهوت التى تؤهله لأن يكون راعيا دينيا .

وكان سورين كيركجارد قد التحق بجامعة كوبنهاجن عام ١٨٣١ ، وإختار تحت رغبة أبيه كلية اللاهوت ، إلا أنه كرس نفسه بالاضافة إلى دراسته اللاهوتية لدراسة التاريخ والأدب والفلسفة واستمر بهذه الجامعة زهاء عشر سنوات(٢) حيث تفتقت فيها أيضا ملكات الشعر والفن التي ظهرت واضحة في

⁽¹⁾ Kierkegaard, S.: Repitition, Princeton 1947, p. 114.

⁽²⁾ Reinhardt, K. F.: The existentialist Revolt New York 1967, p.25

كتاباته الأولى .

وثمة حدث جلل في حياة سورين كير كجارد كان له أبلغ الأثر وأعظمه على فكره وفلسفته ، ألا وهو خطبته لريجينا أولسن Regine Olsen . فلقد أحب كير كجارد ريجينا أولسن حيا ملك عليه كل مشاعره ، وتقدم لخطبتها وتم له ماأراد ، لكنه سرعان ما وجد نفسه فريسة لوساوس لا تنتمى ، فهل يحق لإنسان مكتفب يعمل سراً كسر أبيه أن يتزوج فتاة طاهرة بريقة؟ أضف إلى هد أن هذا الزواج لا يتفق مع رسالته الدينية من حيث أنه رأى عدم إمكان خقيق رسالته الدينية هذه في حياة زوجية عادية . ومن ثم كان على كير كجارد أن يفسخ هذه الخطبة مضحيا بريجينا كما ضحى ابراهيم بابنه اسحق من قبل . فلقد امتحن الله ابراهيم فأمره بذبح ابنه ، ولكن ابراهيم كان مؤمنا بالله ، واثقا أن الله لن يفقده وحيده ، وبالفعل أمده الله بكبش ليقدمه قربانا عوضا عن إبنه ، فنضاعفت سعادة إبراهيم ، وكذلك الحال في قصة أيوب عندما أمتحنه الله في فصحته ، فلما امتثل لإرادة الله زاده الله ضعف ما كان عنده .

وحينا كانت العلاقات بينه وبين ريجينا على توتر شديد نوقشت الرسالة التى قدمها عن « تصور التهكم » وقد كتبها باللغة الدائمركية على خلاف رسائل معاصرية المحررة باللاتينية . وبعد أن فسخ الخطبة غادر الدائمرك وسافر إلى برلين حيث تابع محاضرات « شلنج » فى الجامعة ، والقلق واليأس والآلام تغمره ، فينهمك فى العمل فرارا من حزنه ، وتزرع فى نفسه آمالا عجيبة .. إنه سوف يلتقى بريجينا ثانية فى حب جديد مضاعف ، ودعا كيركجارد هذه العطية المضاعفة باسم « التكرار » وتحدث عنه فى كتيب بهذا الاسم ظهر فى السابع من أكتوبر عام ١٨٤٣ عند عودته من المانيا ، وفى نفس العام ظهر كتاب آخر له يعالج نفس الموضوع هو « الخوف والرعدة » وفى هذين المؤلفين بيحث كيركجارد عن معنى هذه التجربة ، وعن مدى إمكانها فى ضوء تمزقه بين حبه لريجينا وتمسكه برسالة إلهية ، حتى علم بما لم يتوقعه قط ، وهو زواج ريجينا من معلمها فريتس شليجل F, Schlegel ، فانفجر فى ثورة احتمار للمرأة عامة إذ لم تولد للحب الخالد بل للحب المادى . هاهنا ينقلب التكرار عنده إلى تكرار روحى ، وهاهنا يدرك أنه كان مخطئا عندما ظن أن

ابراهيم أو أيوب قد جرب التكرار ، فليس التكرار مضاعفة مادية بل هو هبة روحية بها يستعيد الإنسان ذاته المفككة . وفي هذه الحالة يعبر كيركجارد عما يشعر به من تكرار فيقول : « أنا أكون نفسي مرة ثانية » هذه النفس التي لا يمكن لأى فرد آخر أن ينحني ليلتقطها لو رقدت في الطريق ، أنا أملكها الآن مرة ثانية ، وقد التأم الشق الذي كان في وجودى .. أليس هناك تكرار إذن ؟ ألم استرجع الكل مضاعفا ؟ ألم استرجع نفسي ثانية بطريقة يجب على فيها أن أشعر بالمعنى مضاعفا »(1)

هكذا يتأدى سورين من تجربة خطبته وفسخها إلى مفهوم فكرى أثر فى أرائه أبلغ التأثير وهو مفهوم «التكرار». وكلمة تكرار Repetition ترجمة للكلمة الدانماركية Gentagelsen التي تعنى من ناحية الاشتقاق اللغوى «الأخذ مرة ثانية» وهنا نجد أنفسنا أمام شيء ماقد افتقدناه ثم لانلبث أن نستعيده أو نأخذه مرة ثانية، وهذا الشيء الذي نستعيده إنما هو أنفسنا وليس شيئا آخر. ولا يستطيع الإنسان – في رأى كيركجارد – أن يحقق هذا التكرار إلا بفضل الدين وهذا هو معنى قوله إن «الأبدية هي التكرار ولا يلتفت إلى الماضي، فهو ليس تذكرا على غرار التذكر الأفلاطوني الذي يتراجع إلى ماوراء ؟ إذ هو تذكر إلى أمام. يقول كيركجارد «التكرار والتذكر المما نفس الحركة، لكنهما يسيران في اتجاهين مختلفين، لأن ما يتذكر والتذكر الما الأمام »(٣).

كان سر أبيه ونوع تربيته له وكذا خطبته لريجينا أولسن وفسخ خطوبته منها أبلغ الأثر على خطوط سورين كيركجارد الفكرية ، وكتب فى هذا يقول « إنى مدين فى كل شيء كنته وأكونه إلى حكمة رجل كهل وبساطة فتاة صغيرة ؛ أما الرجل الكهل فهو أبى ، وأما الفتاة الصغيرة فهى ريجينا

⁽I) Croxall, T H: Kierkegaard Studies, p. 163.

⁽²⁾ Kierkegaard, S.: Repetition, p. 156.

⁽³⁾ Ibid: p. 4

أولسن »(١) .

وفي سنواته الأخيرة ، مضت حياة كيركجارد في وحدة لم يعرفها أحد ، فانصر ف إلى الانتاج الأدبى والفلسفى ، إلا أن حادثة في أواخر حياته أثارت ضجه كبيرة . وتلك هي محاولته الهجوم على الكنيسة ، وخصص في هذا الصدد نشرة دورية تسمى الآن The instant ، تظهر كل خمسة عشر به ما لنقد أفكار رجال الكنيسة وتصرفاتهم ، فثارت كوبنهاجن بأثرها على كيركجارد لتهوره ، ثم تحمست لمناقشة كل عدد من « الآن » ثم ثارت على الكنيسة معترفة بصدق أقوال كيركجارد ، وكان رجال الكنيسة يدافعون عن أنفسهم معترفة بصدق أقوال كيركجارد ، وكان رجال الكنيسة يدافعون عن أنفسهم معترفة بصدق أقوال كيركجارد ، وكان رجال الكنيسة يدافعون عن أنفسهم معترفة بصدق أقوال كيركجارد ، وكان رجال الكنيسة يدافعون عن أنفسهم معترفة بصدق أقوال كيركجارد ، وكان رجال الكنيسة يدافعون عن أنفسهم معترفة بصدق أقوال كيركبارد ،

وحقيقة الأمر أن كيركجارد كان قا ذهب إلى أن الإيمان فردى ومتصل بالذات وبالباطن الشخصى ، وأن المسيحية لا توجد على هيئة مذهبية فالمسيح لم يكن أستاذاً ، كما أن الرسل أو الحواريين لم يكونوا حلقة دراسية لمناقشة مسائل اللاهوت ، ولقد كان من نتائج تأكيد كيركجارد على الإيمان باعتبار أنه فردى وداخلى ، التقليل من أهمية الكنيسة ، بل لقد شن كيركجارد فى أواخر حياته هجوماً عنيفاً ولاذعا على الكنيسة ، بل لقد شن كيركجارد فى أواخر حياته كتابه Philsophical Fragments إلى أن السبب الرئيسي وراء تحذيره من الكنيسة يكمن فى أن تعاليمها تخفى المخاطرة والمفارقة من الإيمان الأولقد أصر كيركجارد على أنه لا يؤجد أى مقدار من الاعتقاد فى تعاليم الكنيسة يعادل الايمان الشه سي ، وذهب إلى أن ملايين البشر الذين يعتنقون المسيحية لا يستطيعون تحويل عن إتخاذ قرارى بنفسى ، لأن هذه الملايين قد تكون خاطئة . إن الكنيسة تكون خاطئة حين تجعل المسائل المسيحية ناعمة ، معقولة ، متوافقة مع التيار السائد (٤).

ويرى كيركجارد أنه من الصعب أن نقرر بأن عقيدة الكنيسة اليوم هي

⁽¹⁾ Kierkegaard: The journals No 235

⁽²⁾ Roberts, D. E.: Existentialism and Religious Belief, p. 89

⁽³⁾ Kierkegaard, S.: philosophical Fragments, p. 20

⁽⁴⁾ Roberts, D.F. :Existentialism and Religious Beliet, p. 90.

نعس عقيدة ما سبقها من كنائس ؛ فكل كنيسة تحقق ذاتها خلال العصور الني حياها ، ومن ثم فكنيسة اليوم غير كنيسة الأمس .

والحق - يذهب كير كجارد - أننا لا يمكن أن نتحاشى المخاطرة المتضمنة في الإبمان بواسطة طلب تأكيدات موضوعية من أى نوع ، سواء أكان مصدر تلك التأكيدات الكنيسة أو البابوات أو مذهب أرثوذكسى أو أى فكر مسيحى آخر « فالمسيحية ليست في مجملها علفاً يقدم للسذج من الناس ، لأنها لا يمكن أن تكون فكراً »(١).

ويستمر كيركجارد في هجومه على الكنيسة ورجالها فيرى أن العدالة الإلهية لاتقتضى أن يضع الله أناسا في مركز خاص ومرموق كأن يكونوا معاصرير للمسيح أو مولودين في الكنيسة ، أو محتلين لمراكز فيها ، فالإيمان تتساوى صوبته مع سهولته بالنسبة لجميع الناس ، ولا يمكن لإنسان أن يمد غيره بالايمان أو يأخذه من غيره .

اشتدت وطأة التوتر والاضطرابات على كيركجارد من جراء هذا الصراع المربر ، فلقد تحمل ما لا يطيق من الجهد والتفكير ومع ذلك آثر الوحدة رغم تكاثر أنصاره وزيادة شهرته ، فظل يأبي كل زيارة خاصة من رجال الكنيسة مصراً على مطالبته إياهم بالاعتراف علانية بأخطائهم في فهم الرسالة المسيحية وشرحها ، وظل على هذا الحال حتى جاءت وفاته في الحادي عشر من شهر نوفمبر عام ١٨٥٥ .

لقد تمثلت في حياة كيركجارد كل كآبة وانطواء على الذات ويأس وقلق وشعور بالذنب، وانعكس ذلك انعكاساً واضحاً على أفكاره وآرائه، ولاغرو في هذا فلقد كتب يقول «لقد كتبت فلسفتى بدمى» وهو يقصد بذلك أنه كتبها بنبض حياته بكل مافيها من عينيه وخصوصية والواقع أن كتابات كيركجارد لم تكن في الحقيقة غير خطوات تربيته لنفسه، وسوى تعييرات متتالية عن تاريخه وحياته، وترجمة لمأساته الشخصية في صميمها. وهذا الاتجاه الذي قد لا يكون أكثر من واقعة بسيطة خالصة، قد أصبح في

⁽¹⁾ Keirkegaard, S.: Concluding unscientfic postscript p. 295.

نظر كيركجارد الصورة التي لابد منها لكل فلسفة حقة ؛ لانه يرى أن الفحر لاتكون له قيمة إلا بمقدار ماإذا انبثق من الوجود نفسه ، واستغرق اخيه بأكملها ، وقبل كل المخاطر التي تنشأ عن هذا الاستعراق ، فالفلسفه عدد لايمكن أن تكون إلا فكراً يتشكل في الهم والقلق عبر تقلبات الوحه د الفردي ، ولا تكون لها قيمة أبداً إلا بالحياة التي تضرب فيها بكل جذوره

والحق أن الفلسفات الوجودية اللاحقة على كيركجارد قد تأثرت بهد الاتجاه أيما تأثير ، حينا رأت أن الفلسفة هي أولا تجربة ، وإذا كان هيدم وسارتر يريدان إقامة انطولوجيا على هذه التجربة فإنها (أي التجربة) تظل دائما الأساس الذي لابد منه للنظر الفلسفي ، وحتى بالنسبة لكارل ياسبرر ليست الفلسفة بمعناها المحدد عنده غير هذه التجربة ذاتها ، بأشد مافيها مي عنصر فردي وعيني .

والواقع أنه حينا توفى سورين كيركجارد في عام ١٨٥٥ لم يكن لأحد أن يتنبأ بأن تبقى أعماله ، وأن تنفذ لكى تحتل مكاناً مرموقاً وسط الترات الوجودى الكبير ، فهى قد كتبت باللغة الدانماركية وهى لغة لا تعرف إلا نادرا جداً خارج الدانمارك ، كا أنه هو نفسه لم يكن مشهوراً تماماً خارج بلده ، وفى داخلها تعزى شهرته لا إلى كتاباته وأعماله الفلسفية ذاتها ، ولا إلى موقفه الوجودى الذى يؤكد على الذات والباطن المشخص لهذا الانسان أو ذاك ، ولكن بسبب هجومه العنيف على الكنيسة التي أحالت الإيمان إلى موضوع يكن فهمه واستيعابه عقلياً بدلا من أن يكون نوعاً من الخاطرة والقفز في الهاوية من قبل ذات تدرجت في مدارج الحياة مبتدئه بالمدرج الحسى ، مرة بالمدرج الأخلاق ، ومنتهية بالمدرج الدينى . كان كيركجارد يريد أن يجعل مسألة الإيمان مسألة شخصية بحتة تقوم بين باطن إنسان وبين إله حى متعانى وذلك دون أية وساطة ، وبدون توسط البابا أو رجال الكنيسة ، ولعل هذا هو الذي جعل باحثاً ممتازاً مثل ماكوارى يقرر « أن وجودية كيركجارد لا تنفصل حقيقة عن البروتستانتية ، وذلك رغم هجومه العنيف على مارتى لوثر »١١).

(1) Macquarrie, J.: Existentialism p.7

لكن اليوم وبعد مرور أكثر من مائة وعشرين عاما على وفاته ، نستطير ي نقول ، بأن كيركجارد كان « واحداً من أعظم الفلاسفة واللاهوتيين ، إن لم نقل أنه أعظم مفكر في يومنا هذا نفسه ، لقد أدى نفاذٌ تأثيره على الفكر الفلسفي والدين المعاصى، إلى أن يرينا أن الفلسفة يجب أن يكون لها مغزى خاصًا لكل فرد منا في لحظته الراهنة »(١) بل إن هناك من يرى أن نفاذ تأثيره لم يقتصر على الجانب اللاهوتي وحده ، وإنما امتد لكي يشمل فلسفات أخرى ذات طابع إلحادى في الصمم . يقول روبرتس « إن تأثير كير كجارد امتد لا إلى الدائرة اللاهوتية فحسب، بل إلى الفلاسفة الوجوديين الذين عِثار ن الطابع الإلحادي في الفلسفة الوجودية »(٢) وعلى هذا "نحو ذهب فريق من الباحثين إلى أن كيركجارد يعد أب الوجودية المعاصرة، سواء في جانبها الإيماني أو في جانبها الإلحادي٣٠ . بينها رأى فريق آخر أن كيركجارد مع نينشة يمثلان معاً منبع الوجودية المعاصرة بكافة تياراتها : الأول يمثل منبع النيار الوجودي المؤمن، والثاني يمثل منبع النيار الوجودي الإلحادي. ولقد انه ه المؤرخون والمفكرون على أنه أعظم وأول فيلسوف وجودي ، بالمعنى اد الذي يمكن أن يدل عليه كلمة وجودية(١) بل الواقع أنه يعزى الى كير كجارد الفضل في نحت مصطلح « الوجودية »(°) ويذكر ماكواري عنه أنه « يعد وجودياً مسيحياً كبيراً ، وليس ثمة أدنى شك في إتصاله العاطفي المتدفق بالإيمان المسيحي »(٢٦ ويقرر روبرتس أنه « في أي نقاش حول الوجودية المسيحية يحتل كيركجارد أهم مركز بين الفلاسفة الوجوديين »(^{٧):} في حين يذكر بلاكهام أن المرء « لا يملك حين يقرأ مؤلفات كير كجارد إلا أن يعجب بقوته الأدبية والعقلية وبعبقريته الفذة ، خصوصاً في دعوته الى المباطنة مع المسيحية ، أو ضرورة الحياة الداخلية مع المسيحية »<٨٠ .

- , (1) Roubiczek, p.: Existentialism for and against p. 55.
- (2) Roberts, D. E: Existentitalism and Religious Belief p. 63.
- (3) Macquarrie, j : Existentialism p. 89.
- (4) The Encyclopeadia of philosophy; No 4 Macmillan and free Press, 1967, p. 336.
- (5) Roubiczek, p.: Existentialism for and against p. 55
- (6) Macquarrie, j.: Existentialsm. p, 6
- (7) Roberts, E.D.: Existentialism and Religious Belief, p. 3
- (8) Blackham, H, j. : Six Existentialist Thinkers, p. 1

ب - مؤلفات،

أولا : يمكن ترتيب أهم مؤلفات كيركجارد ترتيبا تاريخيا حسب صدورها في الأصل المكتوب باللغة الدانماركية على النحو التالي :

« 1 »

Either/or: Afragment of life

إما/أو : نتفة من الحياة

كتبه كيركجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٤٣ ، وترجمه L. M. Swenson and W. Lowrie إلى الانجليزية عام ١٩٤٤ .

«Y»

Fear and Trembling

الخوف والرعدة

كتبه كيركجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٤٣ ، وترجمه W. Lowrie إلى اللغة الانجليزية عام ١٩٤١ .

« T »

Repitition; An Essay in Experimental psychology

التكرار: مقابل في علم النفس التجريبي

كتبه كيركجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٤٣ ، وترجمه W. Lowrie إلى اللغة الانجليزية عام ١٩٤١ .

The concept of Dread تصور الارتعاد

كتبه كيركجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٤٤ وترجمه W. Lowrie إلى اللعه الانجليزية عام ١٩٤٤ .

« o »

Philosophical fragments or A Fragment of philosophy

D. F. Swenson ، وترجمه ١٨٤٤ ، وترجمه D. F. Swenson إلى اللغة الانجليزية عام ١٩٣٦ .

« T »

Stages on Life's way

مدارج الحياة

كتبه كيركجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٤٥ وترجمه W. Lowrie إلى اللغة الانجليزية عام ١٩٤٠ .

«Y»

The Present Age

العصر الحديث

كتبه كيركجارد باللغة الدائماركية عام ١٨٤٦ وترجمه Alexander Dru و

. £ 77 -

W. Lowrie إلى اللغة الانجليزية عام ١٩٤٠ .

« A »

Concluding Unscientific postscript

حاشية غير علمية

كتبه كيركجارد باللغة الدائماركية عام ١٨٤٦ وترجمه D. F. Swenson إلى اللغة الانجليزية عام ١٩٤١ .

« 9 »

The works of Love

أعمال الحب

كتبه كيركجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٤٧ ، وترجمه H.&E. Hong إلى اللغة الانجليزية عام ١٩٦٧ .

~ \ \ »

Edifying Discourses

محاضم ات تهذيبية

كتبه كيركجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٤٧ وترجمه D.F&L M Swenson في أعوام ٤٣ – ١٩٤٦ .

« 11 »

The point of view For My work as an Author الرأى في عملي كمؤلف

- 277 -

كتبه كيركجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٤٨ وترجمه W. Lowrie إلى اللغة الانجليزية عام ١٩٣٩ .

« YY »

The Sickness until Death

المرض حتى الموت

كتبه كيركجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٤٨ وترجمه W.Lowrie إلى اللغة الانجليزية عام ١٩٤١ .

« 17 »

The Lilies of the field and the Birds of the Air سواسن الحقل وطيور الهواء

كتبه كيركجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٤٩ وترجمه A. S. Aldwarth و W. Ferric إلى اللغة الانجليزية عام ١٩٤١ .

« 1 £ »

Training in Christianity

التمرس بالمسيحية

كتبه كيركجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٥٠ ، وترجمه W. Lowrie إلى اللغة الانجليزية عام ١٩٤٤ .

« 10 »

For Self-Examination

في فحص الذات

كتبه كيركجارد باللغة الدانماركية عام ١٨٥١ وترجمه E.& H. Hong إلى اللغة الانجليزية عام ١٩٤٠ .

وذلك عدا يومياته Journals التي نشرت في طبعتين : تشمل الطبعة الأولى يوميات كيركجارد فيما قبل عام ١٨٥٣ نشرها وترجمها Alexander Dru عام ١٨٥٣ نشرها وترجمها ١٩٣٨ وأعاد طبعها ١٩٥٩ . أما الطبعة الثانية فهي تشمل يوميات كيركجارد من عام ١٨٥٣ حتى عام ١٨٥٥ تاريخ وفاته نشرها وترجمها .R. عام ١٩٦٥ عام ١٩٦٥ .

ثانيا : يمكن نعرض لمؤلفات كيركجارد الكاملة وطبعاتها المختلفة وتاريخ ودور نشرها على النحو التالى :

- 1 Attack Upon « Christendom », translated by Walter Lowrie, Oxford University Press, Princeton University press, 1944. (Also afailable in Beacon Press paperback edition, 1956).
- 2 On Authority and Revelation (The Book on Adleror a Cycle of Ethico-Religious Essays), translated with an introduction and notes by Walter Lowris. Princeton University Press, 1955.
- 3 Christian Discourses (including The Lilies of the Field and the Brids of the Air and Three Discourses at the Communion on Fridays), translated by Walter Lowrie. Oxford University Press, 1939.
- 4 The Concepnt of Dread, translated by Walter Lowrie. Princeton University Press, 1944.

- Concluding Unscientific Postscript to the 'Philosophical Fragments', translated by David F. Swenson, completed and edited by Water Lowrie. Oxford University Press, Princeton University Press, 1941.
- 6. Soren Kierkegaard's Pilgrimage to Jutland, A. Dahl (ed.), translated from the Danish by T. H. Croxell, Copenhagen, the Danish Tourist Association, 1948.
- 7 Edifying Discourses, translated by David F. and Lillian Marvin Swenson. Minneapolis, Augsburg Publishing Honse. 4vois.
 1943 64. (A selection from these by Paul L. Holmer is available as a Harper Torchbook, 1958)
- 8 Either Or: A Fragment of Life, Vol. 1 translated by David F. and Lillian Marvin Swenson, Vol. 11 translated by Walter Lowrie. Princeton University Press, 1944. (Available also with revisions and a foreword by Howard A, Johnson as a Doubleday Anchor Book, 2 vols. 1959.)
- 9 Farceis Far More Sertons (A fragment of Repetition), translated by Louis Mackey. Yale French Studies 1955, No. 14, pp 3: 9.
- 10 Fear and Trembling. A Dialectical Lyric by Johannes De Silentio, translated from the Danish by Robert Payne. Oxford University Press, 1939.
- Fear and Trembling, translated by Walter Lowrie, Princeton University Press, 1941. (Available also as a Doubleday Anchor Book, 1954.)
- 12. Fear and Trembling. The Sickness Unto Death, translated with introduction and notes by Walter Lowrie. New-York Doubleday, 1954.

- Fear and Trembling, translated by Walter Lowrie, Princeton University Press, 1941. (Available also as a Donbleday Anchor Book, 1954).
- 12 Fear and Trembling. The Sickness Unto Death, translated with introduction and notes by Walter Lowrie. New-York Doubleday, 1954.
- For Self-Examination. Translated by Edna and Howard Houg. Mineeapolis, Augsburg publishing House, 1940.
- 14 For Self-Examination and Judge for Yourselves (and Three Discoures 1851), translated by Waiter Lowrie except the final discourse, God's Unchangeebleness, translated by David F. and Lillian Marvin Swenson. Oxford University Press, 1939, Princeton University press, 1944.
- 15 The Gospel of Suffering, translated by David F, and Lillian Marvin Swenson. Minneapolis, Angsborg Publishing House, 1948.
- 16 Johannes Climacus, or De omnibus dubitandum est, translated, with an assessment, by T. H. Croxall. Stanford University Press 1958.
- 17 The Journals of Soren Kierkegaard. A Sciention, edited and translated by Alexander Dru, Oxford University Press, 1938, (Available also as Harper Torchlook.)
- 18 The Lilies and the Birds, translated by A. S. Aldworth and W. Ferrie. London, C. N. Dan el Co., 1941.
- 20 Philosophical Fragments, translated and with an introduction by David F. Swenson. Oxford University Press, 1930, Princeton University press, 1944.
- 21 The point of View for My Work as an Author (including Two Notes about 'The Individual' and On My Work as an Author), translated by Walter Lowrie. Oxford University Press, 1930.
- 22 The Present Age (with Two Minor Ethico Relikgious Treatises) , translated by Alexander Dru and Walter Lowrie . Oxford University Press, 1940 (2nd ed. 1940).
- 2.3 Purify Your Hearts, translated by A. S. Aldworth and W. S. Ferrie, London, Daniel, 1938.
- 24 Purify of Heart is to Will One Thing: translated, with and introduc-

- tory essay, by Dougls V. Steere. New York and London, Harper & Brothers, 1938 (2 nd ed. 1948), also available in a Harper Torchbook, 1958.
- 25 Repetition, An Essay in Experimental Psychology, translated by Walter Lowrie, Princeton Princeton University Press, 1941.
- 26 The Sickness Unto Death, translated by Walter Lowrie, Oxford University Press, Princeton university Press 1941 -
- 27 Stages on Life's way, translated by walter Lowrie, oxford university press 1940.
- 28 I houghts on Crucial Situations in Human life: Three Discourses on imagined situations, translated by D. F. Swenson, Minneapolis, Augsburg publishing House, 1941 -
- 29 Training in Christianity and the Edifying Discourse which Accompanies it, translated by w. Lowrie, Oxford university Press 1941.
 Princeton university Press 1944.
- 30 What does it Mean To doubt ? translated by De omnibus Princeton, 1954 .
- 31 Works of Love, translated by D. F. and L. M. Swenson Princeton university Press 1946.

جـ - عرض تحليل لأهم كتبه

رغم أن لكيركجارد بعض المقالات والمؤلفات التي كتبها قبل عام ١٨٤٣ ولا أن الباحثين والدارسين لكيركجارد ولفكره الوجودى أجمعوا على أن البداية المقيقية لكتابات كيركجارد تبدأ بكتابة العظيم إما/ أوEither/or وهو الكتاب الذي « أدى إلى شهرته وذيوع صيته الى حد كبير في بلده الداتمارك »''.

ألف كيركجارد هذا الكتاب ونشره عام ١٨٤٣، وهو يكشف على عبقرية فذة لصاحبه في المجالين الفكرى والأدبى على حد سواء بأعمق ما فيهما من تنوع وأصالة ، أو هو في كلمة واحدة كتاب فريد من نوعه ، عميق في مدلولاته ، غير عادى في معانيه(١٠) .

ثمة مدارج ثلاثة عند كيركجارد هي على التوالى: المدرج الحسى، والمدرج الأخلاق، والمدرج الديني ويعالج كتاب «إما/أو » لكيركجارد المدرج الأول وهو الأول والثانى فقط من هذه المدارج الثلاث. وفي معالجته للمدرج الأول وهو المدرج الحسى ذهب كيركجارد إلى أن إنسان هذا المدرج الحسى يعشق الجمال الحسى، ويخضع لشهواته، ويغرق في ملذاته، وهو لايسير على مبدأ، ولا يلتزم بقانون، ولا يتقيد بلوائح وتشريعات، تستغرق الحواس أفعاله كلها، وكل أهدافه، ويمثله « دون جوان » أصدق تمثيل، وهو في سبيل ذلك كثيراً ما يتجه إلى ماض غير واقعي، وإلى مستقبل مستحيل، ويفقد قوة الاحتيار وبالتالى يفقد ذاته (الله الله باطنه وذاتيته .

ونتيجة مثل هذه الحياة بلا غاثيتها وسطحيتها هو إشباع بهيمي لمتطلبات

⁽¹⁾ Hollander, L, M, : Selections From the writings of Kierkegaard, New York 1960 p, 12

⁽²⁾ Johnson H. A, & Thulstrup N. : Akierkegaard critigue p. 12

^{*} انظر تفصيل هذه المدارج التلاث في القصل الذي عقدناه عنها في كتاب الوَّلف عن كوكجارد (3) Croxall, T.H.: Kierkegaard Studies, london 1954, p. 14.

^{- 143 -}

الجسد، وضحالة كبرى فى جانب الروح. إن الانسان الذى هو مركب من الزمانية والأبدية .. من التناهى واللاتناهى .. من الجسدية والروحية ، يشبع فى هذا المدرج ما هو زمانى متناه جسمى ، ويهمل تماما ما فى طبيعته نفسها من أبدية وروحية ولا تناه .. أنه يشعر إذا ما بقى فى هذا المدرج بيأس بالغ : إذ كل ما أشبعه لم يحل له مشكلته كإنسان منصهر فى جوهرين إمتباينين . لو كان ما أشبعه لم يحل له مشكلته كإنسان منصهر فى جوهرين إمتباينين . لو كان الانسان حيوانا ما يأس ، ولو كان ملاكا ما يأس أيضا ، لكنه كوحدة بين الجيوانية والملائكية .. بين الجسد والروح ، لا يمكن إلا أن يشعر باليأس ، إذا انغمس فى التيار الحيوانى ، وأهمل تماما التيار الملائكى فيه .

ويرى كيركجارد أن هذا اليأس يقود إنسان المدرج الحسى الى أن يقوم «بقفزة» ينتقل بها من مدرجه الحسى هذا الى المدرج الاخلاق، وفي هذا المدرج الأخير يخضع الفرد للمبادىء الأخلاقية، وتكون له أهدافا يسعى إلى تحقيقها، ومن ثم يتحقق نوع من التوازن بين متطلباته الحسية الدنيوية وبين متطلبات المجتمع المصاغة على هيئة أعراف وقوانين ومبادىء أخلاقية (١). كما أن إنسان هذا المدرج يتسم بالقدرة على اتخاذ القرار والاختيار، والاختيار أعظم شيء منح للإنسان (١) فالوجود الحق يتمثل في الاختيار، وأن توجد هو أن تختار إما هذا أو ذاك ولاوسط بين ذلك.

والواقع أن كيركجارد حينها نظر في الدائرة الأخلاقية فإنه كان يهدف الى : ١ – إقامة تناقض بين هذه الدائرة وبين الدائرة الحسية .

٧ - التمهيد إلى الانتقال إلى الدائرة التالية وهى الدائرة الدينية . ولقد ظهر مقصد كيركجارد من هذا التمهيد حين وجهنا إلى الله قائلا : « إننا نخطىء جميعاً إذا كنا ضد الله » وكذلك قوله « إن الحقيقة الكاملة لا تمثلها الدائرة الحسية ولا الدائرة الأخلاقية .. إن الله وحده هو الحقيقة الكاملة ، وهو الذى يجب أن نعيه بكل أعماقنا الداخلية »(٤) .

⁽¹⁾ Hollander, L. M.: Selections From The Writings of Kierkegaard, p. 13.

⁽²⁾ Kierkegaard, S, : journals, No 1051.

⁽³⁾ jollet, R.: Introduction to Kierkegaard, F. R. Muller 1950, p. 101 Hollander, L.M.: Selections from The writings of Kierkegaard p. 14

ولقد خصص كيركجارد الجزء الأول في هذا الكتاب للحديث عن يوميت غاو ، أما الجزء الثانى فلقد خصصه للحديث عن تفسير طبيعة المدرج الأخلاق باعتبارها دائرة مضادة لدائرة المدرج الحشى ، ثم نجده يمهد للحديث عن الحياة المدينية أو المدرج الديني باعتباره مضادا للمدرج الأخلاق . ولقد فعمل كيركجارد القول في هذه النقطة الأخيرة في كتابين ظهرا له في نفس العام أي في عام ١٨٤٣ وهما كتاب الحوف والرعدة Fear and Trembling وكتاب التكرار Repitition .

أما كتاب « الحوف والرعدة » فهو يحمل عنوانا فرعيا هو أناشيد جدلية Dialectic Lyrics ، وهذا هو بالفعل ما يميز أسلوب هذا الكتاب ؛ فلقد جاء جامعا بين الجدل وإن كان على هيئة صدمات انفعالية عنيفة وتناقضات حادة بالنسبة إلى العقل ، ومواقف متباينة بين الأخلاق والدين ، وبين الصور الشعرية في حديث كيركجارد عن قصة سيدنا ابراهيم الأب الأول للعقيدة .

يبدأ هذا الكتاب بعبارة من « العهد القديم » تروى رحلة ابراهيم إلى أحد الجبال ، حيث كان عليه أن يضحى بابنه اسحق . ان إبراهيم يمثل فى نظر كير كجارد « فارس الايمان » و « فارس التنازل أو الاستسلام » الذى يؤمن « بفضل المفارقة » والذى مر بمغامرة مرعبة مخيفة فى « ليلة غامضة سوداء » « آملا ضد الأمل » على ما يقول القديس بول(١) .

وهو يمثل أيضا بالنسبة إلى كيركجارد المثال الساطع على الحياة في المدرج الدينى ؛ فهو برغم إيمانه ، وبرغم طاعته لله يأمره الله بأن يضحى بابنه اسحق ، الذي أتى اليه ببركة إلهية بعد أن بلغ من العمر عتيا . كم من مفارقة مؤلمة هذه ؟ وكم هى تجربة قاسية بالنسبة إلى إبراهيم : يمنحه الله ابنا ، في وقت كان من المستحيل فيه أن يكون لابراهيم إبن ، ثم يطالبه الله بعد ذلك بالتضحية بابنه قرة عينه ، وأن يذبحه على جبل من جبال الصحراء وذلك دون أى ذنب جناه . ألا تلمس هنا تناقضا حادا بين الأخلاق ووصيتها القائلة « لا تقتل » وبين الأمر الإلهي بأن يقتل ابراهيم ابنه ؟ لقد أطاع إبراهيم ربه .. وهو في تلك

⁽¹⁾ Rienhardt, K, F.: The Existentialist Revolt p. 30

الطاعة يعجاوز المدرج الحسى ويعلو المدرج الأخلاق ، لسبب وحيد هو أنه رجل مؤمن ، لا يعمل عقله في مسألة الايمان ، ويقبل مفارقته من حيث أن الدين مفارقة مطلقة ، تفر من كل عقل ، وتهرب من كل فكر(١) .

خرج إبراهيم بابنه يهيم على وجهه حزينا مهموما ، سائرا وسط صحراء جرداء يتصبب عرقا ، يملأه الأسى ، وتلوعه الحسرة ، حتى إذا وصل إلى جبل Morija انحنى إبنه مستعدا لأن يذبحه ابراهيم .. أخرج إبراهيم سكينة فى لحظات رهية . وأخذ يشحذها وحين هم بذبح إبنه أتاه الوحى « بأنا فديناه بكبش عظيم » حينقذ تحول الحزن إلى سرور هز إبراهيم هزاً ، وزاد إيمان إبراهيم بربه ، في حياة تتدفق بالعواطف ، وتنفجر بالانفعالات .

فلع كيركجارد - بلا شك - في أن يبين في هذا الكتاب أن الايمان الحق يقترن بالحوف والرعدة ، كما نجح في تصوير اللحظات الرهيبة ، التي تتصف بالرعب الهائل والتي انتابت ابراهيم ، كما وفق في أن يبين أن إيمان ابراهيم جعله يقبل المفارقة من حيث أن الدين هو المفارقة ، وفلح أخيراً في أن يبين أن الإيمان علاقة بين ذات إنسانية مشخصة بكل ما تعانيه من عواطف وقلق وضجر وانفعالات وبين إله حي .

قلنا أنه في نفس عام ١٨٤٣ كتب كيركجارد كتابه الصغير « التكرار » Repitition . وفي هذا الكتاب نلمس اتجاه كيركجارد نحو التركيز على أننا لا نصل إلى الدائرة الدينية إلا بعد صراعات داخلية مريرة تهز وجداننا هزا . وكلمة تكرار ترجمة للكلمة الداغاركية Gentagelsen التي تعني من ناحية الاشتقاق اللغوى « الأخذ مرة ثانية » . ولا يستطيع الإنسان أن يحقق هذا التكرار إلا بفضل الدين وهذا هو معنى قوله أن « الابدية هي التكرار الحق » .)

أحب كيركجارد في حياته فتاة صغيرة من أسرة طيبة هي « ريجينا أولسن » وتقدم لخطبتها وتم له ماأراد لكنه سرعان ما تراجع في الأمر إذ شعر

⁽¹⁾ Hollander, L. M.: Selections From The writings of Kierkegaard p. 16 (2) Kierkegaard, S.: Repitition. p 156.

بأن زواجه بها سوف يجعله غير مخلص لرسالته الدينية ، ففسخ خطبته مضحيا بريجينا كما ضحى ابراهيم بابنه اسحق معتقداً بأن ريجينا سوف تعود اليه مرة أخرى فى حب جديد مضاعف تماما كما تضاعفت سعادة ابراهيم حينها أمره الله بأن يضحى بكبش فداءا لابنه اسحق ، وكما امتحن الله أيوب فى ماله ، فلما امتثل أيوب لإرادة الله زاده ماكان عنده .

لكن ريجينا لم تعد إليه ، وإنما تزوجت من أستاذها فريتس شليجل ، ها هنا حدث تغير فى تصور « التكرار » عند كيركجارد ، فلم يعد التكرار عنده مضاعفة مادية ، أو إستفادة مادية ، بل هو مضاعفة روحية ، وهبة إلهية ، يستعيد الإنسان به ذاته بعد أن تفككت أوصالها ، وتقطعت أركانها . يقول كيركجارد « أننى أستعيد ذاتى ثانية بعد أن التأم الشق الذى كان فى وجودى » وهذا هو التكرار الحق : استعادة الذات المفككة لوحدتها بطريقة يشعر بها صاحبها بأنه استرجع الكل مضاعفا »(۱) .

وفى عام ١٨٤٤ قدم لنا كيركجارد كتابه « تصور الاتعاد ١٨٤٤ قدم لنا كيركجارد كتابه « تصور الاتعاد ١٨٤٤ قدم لنا مشكلة متافيزيقية عالجها كيركجارد من ناحية سيكولوجية . و قد قسم كيركجارد هذا الكتاب إلى فصول وفقرات ، واستعان بالمقتطفات ولجأ إلى المصطلحات الفنية ، وذلك كي يستطيع مواجهة النظريات اللاهوتية والميتافيزيقية التي كانت سائدة في عصره (٢) .

ويتحدث كيركجارد فى هذا الكتاب عن الخطيئة بأسلوب جدلى رائع ، فهو يرى أن القلق يسبق الخطيئة ، ويقترن بالإمكان والحرية ، وهو كاليأس يعطى الوجود ما يميزه ، بل هو يكتشف للموجود عن وجوده . وإذا كان من الحق أن لا تعطى ، وإنما الذى يعطى هو إمكانية الأنا فحسب(١) ، فإن كل إنسان يجد نفس أمام العدم ، وكأنه ينحنى على الفراغ . إنه دوار حيال

⁽¹⁾ Croxall, T.H.: Kierkegaard studies, p. 163

⁽²⁾ Johnson, H.A, & Thulstrup, N.: Akierkegaard Critique, p. 15

⁽³⁾ Kierkegaard, S : Journals, No 955.

مالايوجد ، لكن من الممكن أن يوجد بفضل حرية لم يشعر بها المرء ، بعد ، حرية لا تعرف نفسها(۱) وقلق الروح يشبه هذا اللوار الجثانى ، حيث هو خوف وإنجذاب فى وقت واحد مجرد بريق لإمكان ، وهو كذلك إنسحار رهيب(۲) ولما كان القلق نوعا من النفور العاطف أو من العطف النافر ، فهو اشتهاء لما نخافه ، ونحوف لما نشتهيه(۲). وفى هذا الازدواج المفعم بجاذبية محرية (إستغواء الحية فى سفر التكوين) وقعت الخطيئة الأولى ، ولهذا تبدو - كما يقول كيركجارد - وكأنها خالية من المسئولية ، وهذا الخلو هو الذي يعطيها ما فيها من إغواء (١) .

الخطيئة تثير القلق ، كما تؤدى إلى الرعب والارتعاد فالقلق الناجم عن شعورنا بالخطيئة يقيم الرعب والضياع والدمار إلى كل جوار إنسان^(٥) . وهذا الشعور نجده حتى عند الأطفال الذين يتسمون بالبراءة يقول كيركجارد « هذا هو السر العميق للبراءة ، فهى في نفس الوقت قلق »^(٢) .

أما كتاب كيركجارد «نتف فلسفية » Philosophical Fragments, والذى الله عام ١٨٤٤ فلقد كتبه على التمط الإغريقي القديم ، وإستعان في وضع المشكلة ، وكذا في المنهج المستخدم بطريقة سقراط(٧) .

حاول كيركجارد في هذا الكتاب إلقاء الضوء على دور العقل ، ومدى تدخله في مسألة الإيمان المسيحي ورأى في هذا الصدد أن المسيحية دين المفارقة ، وأن العقل لا يستطيع أن يفهم تلك المفارقة ولا أن يخضها لقواه الفاهمة ، هذه ناحية سلبية ، أما الناحية الايجابية فهي تتمثل في إدراك العقل بأن مسألة الايمان لا يمكن أن تفهم لأنها من دائرة أعلى من دائرة العقل وتتجاوزها .

⁽١) جوليفيه ، ريجيس : المذاهب الوجودية ص ٤٨

Kierkegaard, S.: Journals, No 155

⁽٣) جوليفيه ، رجيس : المذاهب الوجودية ص ٤٩

Kierkegaard, S.: Journals No 255.

ره) جوليفيه ، ريجيس : المداهب الوجودية ص ٤٩

Kierkegaard, S,: The Concept of Dread, p. 46.

Johnson, H. A. & Thulstrup, N.: Akierkegaard critique, p. 15. (y)

كما يحاول كبركجارد أن يجيب فى هذا الكتاب على سؤال هام هو هل يمكن للخلاص الأبدى لفرد ماأن يرتكز على حادث تاريخى ؟ لقد ذهب هيجل إلى أن مصاعب المسيحية يمكن أن تحل فى ضوء تركيب فلسفى أعلى ، بحيث يمكن وضع العملية الدينية على هيئة تصورات وأفكار موضوعية يمكن للعقل أن يفهمها ويعيها .

يرفض كيركجارد في هذا الكتاب محاولة هيجل هذه ، ويرى أن الايمان المسيحى لا يمكن أن يرد إلى تصورات عقلية ، أو أن يدمج ضمن أفكار نسق فكرى مترابط ، أو أن يتحول إلى أمر موضوعى كتلك الأمور التي نجدها في العلم والفلسفة . أن الايمان يرتكز على المفارقة ، وهذه المفارقة هي لباب المسيحية فالمسيحية ذاتها مفارقة(۱) ؛ تنأى عن التفسير العقلى ، وتبعد عن التحليل المنطقى(۲)

لقد رأى كيركجارد أن هناك عدة دوائر يعتمد أغلبها على العقل والفكر والنظر الموضوعي والعلم في حين تبقى دائرة الإيمان وحدها منفردة باتجاه ذاتى ينبع عن وجدان مفرد مشخص ، ويقوم على المفارقة المطلقة التي تستعصى على كل فكر ، وتفر من أي منطق . وأن العقل حينا ينسى حدوده ، أو حينا يتجاوزها ، فيخضع تلك الدائرة لسلطانه يضل ويتوه ، ويحيل الايمان إلى مسألة فكرية شاحبة ، في حين أنه علاقة حية مشخصة ، تنبض بالعواطف ، وتتدف بالوجدان ولذا كان كيركجارد يردد دائما أن الايمان يتصارع مع العقل الذي ينسى حدوده الصحيحة(۱) .

ويمكن تبسيط نقاش كيركجارد حول مفارقة المسيحية كما جاءت فى كتابه « نتف فلسفية » بمثال نقارنه فيه بسقراط : لقد كان سقراط يعتقد أن الحقيقة توجد وجودا فطريا فى كل واحد منا ، ولاتحتاج فى معرفتها إلا إلى أن تتذكر كل نفس من نفوسنا ماسبق أن رأته فى عالم المثل .. عالم الحقيقة القصوى ،

⁽¹⁾ Macquarrie, J.: Existentialism, p.35.

⁽²⁾ Hollander, L. M : Selections from the writings of Kierkegnard, p.17

⁽³⁾ Roberts, D.: Existentialism and Religious Belief n. 110.

ومادور المعلم هذا إلا مجرد مساعدة الفرد على أن يكتشف الحقيقة الدفينة ف نفسه بواسطة منهج معين . إن هذا يمثل دور الاتصال الغير مباشر بالحقيقة . لكن إفرض أن الحقيقة ليست باطنة في الذات الانسانية ، وافرض أن الانسان يستطيع أن يدرك تلك الحقيقة حينا تقدم اليه ، وأفرض أن المعلم هنا هو الله المطلق ذاته ، وأنه يتصل اتصالا مباشرا بهذا الانسان ، ويكشف له بعد أن يتحول الله إلى إنسان في السيد المسيح عن الحقيقة ويضمنها في داخله . إن هذا يقل مفارقة الايمان عند كير كجارد ، وهي تجسيد الأبدية في لحظة زمانية ، أو إتحاد اللاهوات بالناسوت أو تلاحم اللامتناهي بالمتناهي . إن مفارقة السيد المسيح وجدت في الجيل المعاصر .

د _ موضع كيركجارد في تاريخ الفكر الوجودي

١ – التفسير الأسطوري وبزوغ الفهم الذاتي :

على الرغم من أن الوجودية ، في صورتها المتطورة ، هي ظاهرة تنتمى إلى الفترة الحديثة والمعاصرة ، فإننا يمكن أن نتعقب جذورها في الفلسفات القديمة وحسب ، بل وفي المحاولات السابقة على ظهور الفلسفة ، تلك المحاولات التي كانت تستهدف تحقيق نوع من الفهم الذاتي .

ويمكن أن تتبع تلك الجذور بدءا من المراحل الميثولوجية (الأسطورية) . والواقع أن مسألة « الميثولوجيا » ومسألة تفسيرها حظيتا بإهتام كثير من الباحثين أمثال شلنج Schelling وستراوس Strauss وكاسيرر Cassirer ويونج Jung وبائمان Bultmann والياد Bliade وكثيرين إغيرهم ، وما زال مدام أقلام الباحثين والمفكرين يسيل حول موضوع « تفسير الأسطورة » .

وفى القرنين الثامن والتاسع عشر ، قامت عدة محاولات نحو رؤية ما هو معقول فى الأساطير ، وذلك بواسطة حذف عناصرها الخيالية ، والنفاذ بعد ذلك إلى اللباب العقلى الذى بنيت حوله تلك الأساطير . لكن إتضح أخيراً أن

مثل هذا المدخل في تفسير الأساطير كان مدخلا خاطئا ، بحيث تعذر معه التمييز بين الأسطورة الأصلية وبين الخرافات والحزعبلات . وكان لابد من وجود مدخل آخر ، وبالفعل قامت عدة محاولات مشجعة تستهدف معالجة الأساطير باعتبارها حاوية على حقائق ميتافيزيقية لا تستطيع اللغة العادية أن تعبر عنها . وعلى الرغم من أن مثل هذا المدخل الأخير يعزى إلى أفلاطون ، إلا أنه يبدو أن هذه الأساطير كانت تشير إلى أفكار متأخرة ، تحمل في طياتها أكثر بكثير نما كان أفلاطون يفسرها به . وثمة مدخل ثالث يبدو أكثر رسوخا ، حاول أن ينظر إلى الأساطير باعتبارها علما بدائيا primitive science يهتم بدراسة الأصول السببية للحادثات الطبيعية أو التنظيمات الانسانية . أما النظريات المعاصرة جداً حول الأساطير فلقد نظرت إليها على أنها حقائق سلوكية رمزية تدور حول حول الأساطير وبين الأحلام ، ورأت في الأساطير عمليات إسقاط للرغبات بين الأساطير وبين الأحلام ، ورأت في الأساطير عمليات إسقاط للرغبات الأولى للإنسان نحو الذاتية ، فلكي تحكى قصة عن البدايات الإنسانية معناها الأولى للإنسان نحو الذاتية ، فلكي تحكى قصة عن البدايات الإنسانية معناها أنك تعترف بالفهم الذاتي .

ونحن نرى أن أى طريقة من طرق تفسير الأساطير السابقة ليست كافية بذاتها ؛ فالأسطورة هى ظاهرة مركبة ، ولما كانت تنتمى إلى حقبة سحيقة من الثقافة الإنسانية التى ندرت فيها الأشكال والتركيبات اللغوية أو إنمحت تماما . فإن كل أسطورة منها تحمل ما لاحصر له من التفسيرات . ولذلك فمن المشروع أن تستخدم أكثر من مدخل في محاولة فهم وتعمق معانى تلك الأساطير . ومع ذلك فنحن نرى أن المدخل الوجودى في تفسير الأساطير له أهمية خاصة ، ذلك لأن السؤال الباحث عن ذاتية الإنسان من أجل تلك الذاتية نفسها أو من أجل إكتساب فهم ذاتى يبدو وأنه يحتل مكانة عالية في كل أحوال الوجود الإنسانى ، كما أنه يظهر على أنه أكثر أساسية من أية أسئلة أخرى تبحث عن بدايات الاشياء . (١) ولقد بين هذا المدخل بوضوح أنه حتى في المرحلة قبل عن بدايات الاشياء . (١) ولقد بين هذا المدخل بوضوح أنه حتى في المرحلة قبل

⁽¹⁾ Macquarrie j.: Existentialiam; p, 19

الفلسفية أى فى المرحلة قبل النقدية للتطور العقلى الإنسانى ، كان الإنسان منهمكا فى نفس المشاكل التى تعد الشاغل الأول للموضوعات الوجودية التى يعالجها الوجوديون اليوم مثل سر الوجود ، اللاتناهى والذنب ، والموت والأمل ، والحرية والمعنى . ولا يجب أن ندهش لهذا ، لأنها مشاكل ترتبط بصميم بناء الوجود الإنسانى نفسه سواء أكان هذا الإنسان عائشا اليوم أو بالأمس أو سيعيش فى المستقبل .

ب - الفلسفة القديمة:

وإذا انتقلنا من العصر الميثولوجي إلى عصر الفلسفة .. عصر الأفكار التأملية . فإننا نجد أنفسنا أمام إنسان قد تيقظ من ظلمات عالم الأسطورة كي يعيش في نور عالم الفكر . في هذا العالم الأخير نضيج الوعي ، وقامت أفكار نقدية ، وثارت أسئلة راديكالية ، وفي هذه الفترة وجدنا أنفسنا أمام الموضوعات الوجودية التي تمثلت بطريقة كامنة في الأساطير ، وقد لمستها عصا العقل ونور الفكر .

ولعل أعظم إسهام فى محاولة فهم بزوغ الفكر التأملي هو ذلك الذى قدمه لنا «كارل ياسبرز» فى تصوره عن « العصر الفاسي Axial age » . وكا ذكر فلقد حدثت نقطة تحول كبرى فى تاريخ الإنسانية وصفها بأنها مشمرة ، وكان ذلك حوالى عام ، . ه ق . م . (قبل هذا العام وبعده بحوالى قرنين أو ثلاث) في هذه الفترة حدث بعث عجيب وكبير فى الروح الإنسانية ، فهى فترة ظهور أنبياء اليهود ، وفترة ازدهار الحضارة والثقافة الإغريقية ، حيث بدأت محاولات التفلسف تتبدى جلية واضحة عبر كتابات طاليس وهيراقليطس وبارمنيدس وسقراط وأفلاطون وأرسطو ، كما أن الدراما والشعر الإغريقيين عبرا عن مصير الإنسان وعقبا على المجتمع وقوانينه ، كما تطورت المؤسسات السياسية ، وبدت الخطوات الأولى فى العلمين الطبيعى والتاريخي ، مع بزوغ نزعات شكية ونقدية وراديكالية . لقد وجه العقل الغربي الاهتمام نحو إنجازات اليونان والديانة اليهودية حينا فكر فيما نسميه بالعصر الفأسى ، لكن إنجازات اليونان وديانة

اليهودية ليسا إلا جزءا من الصورة ؛ إذ يمكن تعقب مثل هذه الروح فى عدة ثقافات أخرى . فلقد كان هذا عصر كونفوشيوس فى الصين ، وزرادشت فى إيران ، والبوذية فى الهند .

إن ماحداث فى العصر الفاسى كان كبيرا ، ومن الخطأ قصر ماحدث فيه على تكوين واحد أو صيغة بسيطة ، لقد وجدت فيه جذور العقلانية وجذور الوجودية ، الإلحاد والتدين ، دراسة الانسان ودراسة الطبيعة . لقد كان هذا العصر هو نهاية عصر الأسطورة .

إن أهمية هذا العصر بالنسبة إلى موضوعنا ، أى بالنسبة إلى تاريخ الوجودية قد عبر عنه ياسبرز أحسن تعبير حين قال : إن ماهو جديد حول هذا العصر .. هو أن الانسان أصبح على وعى بالوجود ككل ، وعلى وعى بذاته وبحدوده ، لقد خبر رعب العالم وخبر ضعفه ، كما أخذ يتساءل أسئلة راديكالية ، لقد أصبح يواجه العالم وجها لوجه ، وأخذ يحترق من أجل الحرية وحين اعترف بحدوده عن وعى وضع لنفسه أهدافاً عليا . لقد خبر المطلق في أعماق ذاته ، وخلال تجاوزه عن ذاته »(١) .

وبالطبع فإن الخواص التي ذكرها ياسبرز للعصر الفأسي ليست عامة دائما بالنسبة إلى أي مكان وبنفس القوة ، « فرعب العالم » على سبيل المثال ، لم يكن يظهر إلا بين بعض الناس ، وفي ظروف تاريخية معينة . يقول هنرى فرانكفورت عن الإختلاف القائم بين شعب مصر وشعب العراق « إن الشعور بالخطر ، والضعف الانساني ، الذي ظهر في أوصال الثقافة العراقية ، كان غائبا عن مصر »(۱) وبالمثل فلقد كان هناك إختلاف كبير في العصر الفاسي بين ثقافة وأخرى : بين الاتجاه الخارجي للفلسفة اليونانية الطبيعية المبكرة والإنجاه الباطني للفكر الهندي ، بين الطبيعة الأخلاقية والنبوية للدين اليهودي والتجربة

⁽¹⁾ Jaspers, K: The origin and Goal of History, translated by Micheal Bullock (New Haven and london 1953) p, 2.

⁽²⁾ Frankfort, H.: Kingship and the Gods. Astudy of ancient Near Eastern Religion as the integration of society and Nature (chicago 1944) p. 4.

السحرية للشرق .. وهكذا يمكن إقامة ما لاحصر له من التقابلات . لكن في كل هذه الثقافات ، وفي كل الحالات المختلفة من الخبرة التي تعبر عنها ، فإننا نرى بالطبع - كما ذكر ذلك ياسبرز - الإنسان الذي يواجه نفسه بطريقة جديدة يحاول فيها أن يفهم ذاته .

إن نظرة واحدة لكل من الدوائر الثقافية الثلاث في العصر الفأسى لكفيلة بأن تبين لنا مدى الاهتام بالمسائل الوجودية . والواقع أن إرهاصات فلسفة الوجود كانت سائدة في ثناياها ، وهذه الدوائر الثقافية الثلاث هي : دائرة الدين اليهودي في عهد الانبياء ، والثقافة الإغريقية الكلاسيكية ، والفلسفة الدينية الشرقية .

إن الطابع الوجودى لتعاليم أنبياء اليهود كان واضحا ، ويتمثل كما يذكر « مارتن » في « التحول الكلى للإنسان » أكثر مما يتمثل في التوبة أو الندم Rebentance وهذا يتضمن بلا شك ثورة في مجال الوجود الإنساني ، لأن التحول هنا سيكون إنتقالا من عبادة الأوثان ومن الطقوس التي تهدر إنسانية الإنسان إلى العلاقة المسئولة تجاه الله والمجتمع : وهذا يشير إلى التعرف على الذنب ، وقبول المسئولية ، وإختبار التكامل ، وعدالة المجتمع .

ولم تكن رسالة أنبياء اليهود موجهة ضد الطقوس الوثنية وحسب ، لكنها كانت موجهة أيضا ضد العقلية الأسطورية(١) .. لقد كانت تنادى بالتحول إلى المستقبل ومواجهة الطابع الزماني والتاريخي للموجود الإنساني ، في مقابل الميثولوجيا التي تنادى بالهروب من أي تحديد زماني أو تاريخي(١) .

لقد إهتمت دائرة الدين اليهودى في عهد الأنبياء بالذنب ، والتحول ، والمسئولية ، واختبار الوجود الإنساني في عينيته ، ومعرفة حقيقة الزمان والتاريخ ، ولكل موضوعات وجودية من الطراز الأول .

وإذا عدنا إلى الدائرة الثانية .. دائرة الثقافة الإغريقية فإننا نواجه بظاهرة

⁽¹⁾ Eliade; M.: Cosmos and History, The Myth of the eternal Return (New york 1959) p. 7.

⁽²⁾ Buber; The prophetic faith, translated by c. witton- Davies 2 ed 1 New york 1960) p. 96.

مختلفة تماما عما وجدناه فى الدائرة الأولى . ففى الفلسفة اليونانية نجد إنجاها عقليا خالصا يبتعد عنه الوجوديون اليوم تماما ، لكن دودس Dodds يرى أد اليونانيين الأوائل لم يكونوا عقليين وحسب ، بل ظلوا على إعتقاد راسخ بقوة وعظمة ما هو لاعقلاني (١) .

نعم لقد بدأت الفلسفة الإغريقية بإتخاذ مبدأ طبيعى واحد عند طاليس وانكسيمانس وانكسيمندريس في تفسير الطبيعة والوجود ، وجاءت بعد ذلك خطوات تفسير الطبيعة بأكثر من مبدأ طبيعى واحد ، أما الإنسان فقد كان خارج دائرة البحث . لكن هيدجر يعزو البدايات الأولى للفلسفة الغربية إلى فلسفتى هيراقليطس وبارمنيدس بالذات خصوصافي بحثهما حول العلاقة بين الوجود والفكر (٢٠) . وطبقا لهيدجر فإن هذه البصيرة اليونانية الأولى سرعان مافقدت ، وأصبح طابع الفكر الفلسفى الغربي بعد ذلك هو طابع « تناسى الوجود » وتأكيد الفكر . ومع ذلك فإن الإرتباط بين الفكر والوجود الذي هو خصيصة لفكر هيراقليطس وبارمنيدس هو نفسه الذي تحاول الوجودية المعاصرة إقامته . (٣)

و يعد سقراط ذو أهمية خاصة بالنسبة إلى الوجودية ، فلقد حدثت معه ثورة في الفلسفة الاغريقية حيث تم نقل إنتباه الناس من الطبيعة إلى الانسان نفسه باعتباره محور الفكر الفلسفى . وأصبح الحوار الذاتي هو المنهج ، والمعرفة الذاتية هى هدف الفلسفة ، ولم تعد الاعتقادات حول الشفقة والشجاعة والعدالة كافية إذ تساعل الناس بعمق - بفضل سقراط - عن فهم الحياة التى يشاركون فيها كإنسانيين . ومن هنا نفهم إعجاب كيركجارد بشخصية سقراط « فهو يبقى صادقا مع نفسه ، بتوافق عجيب »(1).

⁽¹⁾ Dodds; E R: The Greeks and the irrational (Berkeley, Calif 1951) p. 254

⁽²⁾ Seidel, G.L.: Martin Heidegger and the Pre-socratic (Lincoln Neb, 1964) p. 25.

⁽³⁾ Macquarrie, j.: Existentialism, p. 24.

⁽⁴⁾ Kirekegaard, S.: Philosophical Fragments, translated by D.E. Swenson (Princeton 1936) p.6.

ويمكن أن نلاحظ وجود وجهين متعارضين فى سقراط: فهو من ناحية يعد أعظم نصير للعقلانية ، وهو كواعظ يُجادل الناس حول الحقيقة ، يعتبر أعظم الوجوديين من بين العقليين . وياسبرز يعتبر على صلة وثيقة بسقراط من هدا المنحنى الأخير من حيث إهتامه بالفلسفة الوجودية التى تعطى إعتباراً كبيرا للعقل تماماً كما كان يفعل سقراط .

أما الدائرة النائنة والأخيرة والتي تذهب بنا إلى الشرق فإن ياسبرز يعد أيضا واحداً من أكثر الذين فتحوا الأبواب أمام أفكار الفلسفة الآسيوية والديانات الشرقية ، كما حاول أن يقيم الصلة بين الأفكار الشرقية وبين وجودية الغرب . وحين نقرأ كتاب سوزوكي على سبيل المثال فلا يسعنا إلا أن نخرج بانطباع كبير عن أوجه الشبه العديدة التي تربط بين البوذية والوجودية .(١)

وبعض أوجه الشبه هذه أزيل عنها النقاب بواسطة مقالة يوشنورى تاكوشى y. Takeuchj المعنوية بـ « البوذية والوجودية : حوار بين الفكر الشرق والغربي » حيث ذكر في مقالته هذه أن هناك كثيرا من الأفكار المتشابهة في البوذية والوجودية منها فكرة الوجود وفكرة العدم وفكرة القلق .(٢)

جـ - من بداية المسيحية إلى العصور الوسطى:

دعى يسوع المسيح إلى الإعتراض على الطقوس الوثنية وإلى المناداة بالمسئولية والطاعة الداخلية ، وبأن الحياة وجود يقابل الآخرة . وعلى الرغم من أن المسيح قد تحدث عن الثواب والعقاب ، فهو قد رأى أن الدافع الرئيسي للعبادة أو الطاعة يكمن في رغبة الفرد كسب وجوده الأصيل « فمن يطلب كسب حياته سوف يفقدها ، لكن من يخسر حياته سيحتفظ بها »^(۱) .

⁽¹⁾ CF D.T. suzuki: An introduction to Zen Buddhism (New york 1964)

⁽²⁾ Takeuchi, y.: Buddhism and Existentialism: The Dialogue Between Oriental and occidental Thought, Religion and Culture, ed w. Leibrecht (New york 1959) pp. 291-318.

⁽³⁾ CF. Bultmann, R: Theology of the New Testament. Translated by Kehdrick Gropel (New york 1951) V.i pp. 3-22.

ولقد فهم القديس بول St. paul الوجود بطريقة تختلف عن تلك التى كانت موجودة لدى المسيح ، كما عبر عنه بلغة مختلفة . فهو قد استخدم مثلا مصطلحات مثل : الخطيئة ، اللحم ، الروح ، البدن ، النفس ، الحياة . العقل ، الضمير ، القلب ، الحرية ، الإيمان ، الأمل ، الحب ، ولقد أعجب السيكولوجيون والوجوديون المعاصرون بتلك المصطلحات ، وبالاستخدام الدقيق لها من قبل القديس بول . وحينا نقارن لغة القديس بول بلغة الأساطير فإنه لا يسعنا أن تقرر هذا التقدم الجبار الذي أتى به بول . وفي عهد هذا الأخير كانت المصطلحات صالحة للتعبير – بطريقة فينومينولوجية لاميثولوجية – عن البناءات الرئيسية للوجود الانساني ، وعن طبيعة التحول الذي كان يجب أن يقام من أجل الوصول إلى الذاتية الأصلية (۱) .

والواقع أن جزءاً من مصطلحات المذهب المسيحى عن الإنسان والتى وجدت طريقها فى كتاب العهد الجديد مستقاة من العالم الهلينستى ، ومن الغنوصية على وجه خاص ولقد أشار بالتمان إلى أن « الغنوصية قدمت بأسطوريتها ذخيرة من المصطلحات التى بدت معقولة لعدد كبير من الناس » (٢٠ وعلى الرغم من أن الغنوصية أكثر اتصالا بالوجودية المعاصرة من مسيحية العهد الجديد ، إلا أننا يمكن أن نجد أواصر اتصال بين هذه المسيحية وبين الوجودية المعاصرة : كمحاولة بلوغ الفهم الذاتي والحديث عن المفارقة باطن الذات ، والإثم والذنب والخطيئة والقلق والمستولية وغيرها من أفكار وجودية . وهذه الأمور تتناقض مع الخضوع المطلق للعقل ، وهي فى ذلك بنا الذات ، والإثم والذنب والخطيئة والقلق والمستولية وغيرها من أفكار وجودية . وهذه الأمور تتناقض مع الخضوع المطلق للعقل ، وهي فى ذلك من يحاول إضفاء نوع من العقلانية على المسيحية ، أو بمعنى أدق محاولة إخضاع المسيحية بمون نظرية ، أى بدون تعير واضح لحتوياتها ، هى أمر لا يمكن المسيحية بمون نظرية ، أى بدون تعير واضح لحتوياتها ، هى أمر لا يمكن

⁽¹⁾ Macquarrie, j.: Existentialism, p, 27.

⁽²⁾ Bultmann, R.: Theology of the New Testament, p, 164.

تصوره »^(۱) .

إن تطوير هذا القول الأخير نتج عنه نمط من اللاهوت الميتافيزيقي الدى يقوم على قضايا نظرية ، وظهر في هذا الصدد لاهوتيون ميتافيزيقيون من أمثال القديس أغناطيوس st, ignatius وغيرهما إلا القديس أغناطيوس Athanasius والقديس أثناسيوس عناصة من بين هؤلاء فيما أن القديس أوغسطين (٣٥٤ – ٤٣٠) له أهمية خاصة من بين هؤلاء فيما يتعلق بالتمثيل الوجودي للمسيحية منذ عهد القديس بول ، بل وهناك من يعتقد حتى اليوم أن أوغسطين هو من زمرة الوجوديين .

لقد وجد أوغسطين في الإنسان نوعاً من الغموض أو السر: فإذا عنينا بالهاوية وجد أوغسطين في الإنسان هو تلك الهاوية وقولنا بأن ليس هناك ما هو أعمق من الهاوية يعادل قولنا بأن ليس هناك ما هو أعمق من القلب نعم قد يتحدث الإنسان ، وأن يستمع إلى الغير ، وقد يرى غيره ، ويراه هذا الغير ، لكننا لا نستطيع أن نقرأ أفكاره ، أو أن نتغلغل في باطنه ، كما لا نستطيع أن نلمس أو أن نرى قلبه .. فهناك في الإنسان عمقاً كبيراً يتوارى عنه وغيره »(۲) ومن ثم فإن البحث عن الحقيقة ، وفهمها ، يجب أن يتم لامن خلال الكشف عن أعماق وجود الإنسان ، ومن خلال التجربة المباشرة بالحياة . والذات عند أوغسطين غير مستقرة كما هي عند الوجودين (۱) .

ولقد سار اللاهوت المسيحى فى العصور الوسطى تجاه ما هو عقلى ، ومتافيزيقى ومنطقى ، حتى لقد قبل أن القديس توما الاكوينى (١٢٢٥ - ١٢٧٤) قد اتجه نحو « الماهوية » Essentialism و لم يدفع الاهتام إلا قليلا بالوجودية . ولعل هذا هو ماحدا بالوجوديين المعاصر بن إلى أن يركزوا لا على القديس توما الاكوينى ولكن بعدد من تابعيه اتخذوا منه الموقف المضاد ، وتعمقوا مرة أخرى فى داخل الحياة الانسانية ويحتل إيكارت Bckhart

⁽¹⁾ Harnock, A.: History of Dogma. Translated by N. Buchanan, (London 1897) vol. 1, p, 22.

⁽²⁾ Przywara, A.: Augustine Synthesis, (New york 1958) p. 421.

⁽³⁾ Macquarrie: j,: Existentialism, p, 29.

(١٢٦٠ – ١٣٦٧) مكاناً ممتازاً بين هؤلاء ، وهو الذي كان له تأثيره. الفذ على الفلسفة الألمانية حتى هيدجر . ونحن نجد عند إيكارت أفكاراً مثل « الوجود » و « العدم » والتعمق في الذاتية . يقول إيكارت : « كي يحصل الإنسان على قلب الله ، عليه أن يحصل أولا على معرفة ذاته »(١) .

د – عصور الاصلاح والنهضة والتنوير :

لقد تمثلت فى تعاليم مارتن لوثر Martin Luther (1847 - 1847) الموضوعات الوجودية بأوضح وأجلى ما يكون ، لقد كان يحاول أن ينقى المسيحية من الشوائب التى علقت بها ، ومن الفساد الذى على برجالها . ولقد حارب لوثر من أجل حرية الإنسان المسيحى تجاه فساد البابوات ورجال الكنيسة وصكوك الغفران ، وحاول أن يجعل كل مسيحى مسئولا عن وجوده المفردى خلال مجتمع مسيحى . وأن يقيم صلة بين الإنسان وبين الله تمتاز بأنها مباشرة لا تحتاج إلى توسط كنسى أو بابوى . كا قدم وضعا وجوديا للإيمان وللمقيدة ، تكون فيها العلاقة بين الإنسان والله علاقة شخصية بحتة ، وهذا هو ما سيقول به كيركبجارد فيما بعد .

ولقد تابع تلميذه فيليب ميلانشتون Melanchthon (١٤٩٧ – ١٥٦٠) نفس الخط المؤدى إلى البروتستناتية ، وإلى تحرير الانسان من الفساد الكنسى ، وإلى الحديث عن الخلاص الذى رأى هو وأستاذه لوثر أنه شخصى وذاتى ، والحديث عن الخطيئة والذنب بأسلوب وجودى .

وقد ركز ديسيدريوس إراسموس D. Erasmus (١٥٣٦ - ١٤٦٧) على الجانب العاطفي والانساني ، وعالج موضوعات الحرية والكرامة بنفس الطريقة التي عالجها بها كارل ياسيرز فيما بعد ، وقاد هو ورفاقه من أصحاب الإتجاه الإنساني ثورة عارمة ضد المدرسيين أصحاب الاتجاه الماهوى .

⁽¹⁾ Eckhart, M: A modern view translated by R. B. Blakney (New York 1941) p. 243.

ولا يمكن أن نتغافل هنا عن مفكر النهضة الايطالى جيوفانى بيكو ديلا ميراندولا (١٤٦٣ – ١٤٩٤) الذى هاجم المفكر الماهوى المدرسي المتصف برسم خطوط محددة للطبيعة الإنسانية(١) ، وتوقع ما سيقوله سارتر بعد ذلك من أن الانسان هو الذى يخلق ذاته ، ويحدد ماهيته .

وعلى الرغم من أن علم عصر النهضة قد قدم عاملا جديداً أثر فى فهم الإنسان للعالم ولنفسه ، فإننا يجب أن نشير هنا إلى أن الكوزمولوجيا الجديدة كا قدمها كوبر نيكوس وجاليليو وكبلر ونيوتن جعلت الإنسان يشعر بضآلته وسط عالم رحب وواسع . وكان بليز بسكال B. Pascal (١٦٦٢ – ١٦٢٢) واحداً ممن عبروا عن الشعور الجديد للإنسان والذى يتسم بالاغتراب في العالم . وقد لوحظ مراراً أن أفكار بسكال في هذا الصدد كانت بمثابة إرهاصات أولية للوجودية في عدد من النقاط منها : أن ثقة الانسان بخبرته حينا نظر إلى نفسه كمحور للأشياء فتحت أمامه طريق الرعب إزاء صمت الآنهاة له من المكان ، ومنها أن البراهين على وجود الله تؤدى إلى إثبات هذا الوجود ، ولكن هذا الإله الذى تثبت وجوده تلك البراهين هو إله ميتافيزيقي أو علمي وليس إله إبراهيم ولا إسحق ولا يعقوب ، ومنها أن على الانسان أن يخاطر حتى ولو لم يكن مسلحا بالمعرفة (٢) .

لكن الطابع العقلانى ، كان طابع ديكارت وتابعيه من الفلاسفة الغربيين ، واشتط بعض المفكرين فى اهتامهم بالعقل ، ومنهم كريستيان وولف Ch. wolff واثد عصر التنوير الألمانى ، والذى كان يعتقد أن كل الحقائق بما فيها الحقائق الدينية يمكن صياغتها برموز رياضية ، ومع أن البعض الآخر كانوا من أنصار النزعة الشكية كهيوم وكانت إلا أنهم سلموا بالنزعة العقلية بنحو أو بآخر . ومع ذلك قلقد سمعنا فى تلك الفترة أيضاً أصواتاً تعرفنا عليها اليوم بأنها وجودية ، ولعل أكثرها تأثيراً هى تلك التى صدرت عن جوهان جورج هامان

⁽¹⁾ Giovanni pico della Mirandol: Oration on the Dignity of Man, Translated by A, Robert Copomigri (chicago) pp. 4-5

⁽²⁾ Macquarrie, j.: Existentialism p-33

J.G. Hamann) . ولقد نقد هامان فلسفة كانط ، كما لقد كل فلسفة عقلية في عصره ، وكان له أثره البالغ على كيركجارد في عدة نقاط محورية .

رفض هامان كما رفض كيركجارد من بعده أن يكون العقل أساسا للإيمان ، كما تبذل كل محاولة تبغى تشبيد نسق عقلي صارم لأمور العقيدة وهو يقول في هَذَا الصدد « ليس لدى استعداد للحقائق والمبادىء والأنساق ، ولكنني أجدني على أتم إستعداد للنتف والخيالات والإلهامات الفجائية »(١) ويقول أيضاً « إذا كان من الغباء أن يقول إنسان (ليس ثمة إله) فإن من يحاول البرهنة على وجود الله يعتبر أكثر غباءا. وإذا كان العقل وكانت الفلسفة مبعثا هذه المحاولة ، فليس من الخطأ أن نكفر بها »(٢) إن الإيمان يتطلب قفزة Leap وراء العقل. وبهذه الأقوال وغيرها يبدو «هامان » غربيا عن الإتجاه العقل الذي ساد القرن الثامن عشم ، وبيدو مبشراً لآراء كيركجارد في نفس الوقت .

هـ – الهجودية الحديثة والمعاصرة (القرن ١٩ والقرن ٢٠):

شهد نهاية القرن الثامن عشر صراعا حادا بين التنويريين العقليين من جهة وبين الحركة الرومانسية من جهة أخرى . ونحن لانستطيع أن نربط بين الوحودية وبين الحركة الرومانسية اللهم إلا بمعنى أنهما معا يقفان ضد النظرة العقلبة الضيقة.

ونحن نعتبر سورین کیرکجارد S. Kierkegaard) جارک ا الأب الحقيقي للوجودية الحديثة والمعاصرة ، وهو أول فيلسوف أوربي يحمل بطاقة الوجودية ، بالمعنى الحقيقي . ولقد عده المؤرخون والناقدون على أنه يحتل مكانة عظمي في تاريخ العرف الوجودي ، وأنه يمثل الخطوة الحاسمة في طريق التطور التاريخي للوجودية . (*)

⁽¹⁾ Smith. R (& Joham Georg Hamann Astudy in Christian Existence With Selections from his wirtings (London 1960) p. 22.

⁽²⁾ Ibid, p. 253

⁽³⁾ Macquarrie, J. : Existentialism, p. 34.

وغن نلاحظ إرتباطاً بالغاً عند كيركجارد بين الحياة وبين الفكر ، ذلك الإرتباط الذي عنى به أغلبية الفلاسفة الوجوديين . فقد كان يعتقد أنه صاحب رسالة تتسم بأنها دينية ، وأدرك أنه لا توافق بينه وبين خطيبته ريجينا أولسن إلا إذا تعمق الاتجاه الديني لديه ، ففسخ خطبته وهو يعتقد أن خطيبته سوف تعود اليه بعد ذلك تماما كما عاد إسماعيل إلى أبيه إبراهيم ، وكان من المفروض أن يضحى به كما أمره الله بذلك كان كيركجارد يعتقد أنه « لا يتوقع لنفسه أن يضحى به كما أمره الله بندلك كان كيركجارد يعتقد أنه « لا يتوقع لنفسه أن يحيا حياة أرضية سعيدة »(١) وفي مثل هذا الاعتقاد تكمن فكرة الفرد أو الإنسان الخاص بأوضح ماتكون ؛ كما تظهر فكرة الذاتية وفكرة الشدة باعتبارهما معياران للحقيقة والأصالة .

وطبقا لهذا ينتج أننا لانتصل بالحقيقة إلا في لحظات الشدة الوجودية ، خصوصا في اللحظات التي يكون علينا فيها أن نتخذ قرارات أليمة . يقول كيركجارد «حين نقوم باختيار ما ؛ فليس من المهم أن يكون إختيارنا صحيحا ، ولكن المهم هو إهتامنا واندفاعنا العاطفي نحو هذا الاختيار ، وهاهنا تفصح الشخصية عن «تناهيها الداخلي بدلا من أن تتجمد »(٢) وهذه اللحظات أيضا تتسم بالقلق العميق «كدوار الحرية ، الذي يحدث حينا تنظر الحرية إلى إمكاناتها الحاصة ها إن الحياة التي ندركها في هذه اللحظات لا يمكن ردها إلى نسق من الأفكار لأنها متقطعة وغير متصلة ومن هنا كان هجوم كيركجارد الحاد على النسق الهيجلي .

ولقد كان كيركجارد مهتما مثل « هامان » بالمشكلة الدينية وكيف يمكن أن يصبح الإنسان مسيحيا . ورأى أن تطور الذات إنما يتم من خلال الانتقال من المدرج الحسى إلى المدرج الأخلاق ثم إلى المدرج الديني في نهاية المطاف ، كا ذهب إلى أن المسيحية ذاتها عبارة عن مفارقة مطلقة ، وأنها تتطلب قفزة نحو

⁽¹⁾ Kierkegaard, S: journals No 785

⁽²⁾ Kierkegrard. S: Either/or, Afragment of Life, Trans. by W. Lowrie (princeton 1944) p, 241.

⁽³⁾ Kierkegaard. S.: The Concept of Dread. Trans, by w'Lowrie (Princeton 1944) p. 55

الايمان . ولقد هاجم كيركجارد الكنيسة ورأى أن رجالها يحاولون جعل التعاليم المسيحية أفكاراً عقلية يمكن تدريسها . يقول كيركجارد « في الكنيسة تحولت التعاليم إلى ناحية عقلية صرفة ، أو تحولت إلى مذهب ، وجعلتنا نوجه كل اهتهامنا تجاه ما هو عقلي »(١) وسوف نرى فيما بعد أن كير كجارد وجه هجوماً حاداً على كل نزعة عقلية أينا كانت .

ولا يمكن أن نهمل هنا ذكر «مذكرات في العالم السفلي» لدوستويفسكي ؛ ففيها نجد أشواك هيراقليطس النقدية اللاذعة ، وسخريات سقراط التي لا تضاهي ، وكذلك انفعالات اسبينوزا الأليمة ، إن «مذكرات في العالم السفلي » استغراق متعمق في الذات ، وتوتر عاطفي مجهد ، مع دعوة حارة لصفاء النفس ونقاء الروح .

تفضح هذه « المذكرات » الأوضاع المتكلفة ، وتزيل الأقنعة والحجب .. إنها دراما الذات الواعية بنفسها تماما ، الذات التى تدرك نقاط ضعفها ويأسها ، والتى تعقد العزم على التخلص من ذلك ، إن ما نسمعه في هذه المذكرات أغنيات جديدة عن الفردية لم تسمع من قبل ؛ لاهى كلاسيكية ، ولا دينية ، ولا رومانتيكية .. إن الفردية تقدم هنا بلا رتوش وبلا تنقيح ، فهى ليست موضوعة في قالب مثالي ولاقدسي .. إنها فردية واقعية بائسة .. ثائرة .. ورغم ذلك البؤس كله فهى تحمل أعلى درجات الخيرية .(1)

ولعل مهاجمتنا للعلم المادى تذكرنا بالرومانتيكية ؛ لكن « مذكرات من العالم السفلى » ليست رومانتيكية بالمرة ، فلقد لاذت الرومانتيكية بالفرار من الحاضر لكى تغرق في الماضى ، وتتطلع إلى المستقبل ، والعالم الآخر ، ولكى تستغرق في ضباب حالك مبهم في معظم الحالات .. إنها خداع ذات .. إنها على إستعداد لمجابهة أي شيء عدا الحقائق .

⁽¹⁾ Kierkegaard, S: journals No 1087

ه ولد دستوفيسكى فى موسكو عام ۱۸۲۱، وطبع مؤلفه « مذكرات من العالم السقل » عام ۱۸٦٤ وتبعه « بالجريمة والعقاب » ثم « المعتوه » ثم « المسوس possessed » ثم الأخوة كارامازوف ومات عام ۱۸۸۱ واعتبرته روسيا بطلا قومياً .

⁽²⁾ Kaufmann, W.: Existentialism from Dostoevsky To Sartre, p. 12.

إن « المذكرات » دخيلة من دخائل الحياة فى ذات إنسان ما مشخص .. مزاجه .. يأسه .. قلقه .. قراراته التي تدور وتتحرك حتى تصل إلى مركز ذاته ، ثم يتلاشى كل شيء على خشبة مسرح الذات بحيث لا يبقى منظر على الإطلاق .

وإذا مارحنا نبحث في ماضى الأدب الأوربي السحيق عن شيء يشبه قليلا هذه المذكرات ، فلن نجده في الفلسفة ، بل في الغالب سنجده قريباً من كتابة الفلاسفة المسيحيين من أمثال أوغسطين وبسكال . وبالتأكيد فإن الشبه هنا جد بعيد الناظرين أكثر من أي مشابهة أخرى . ولكننا في المسيحية إذا ماطرحنا جانباً كل خلفية عن الاعتقاد بالخطيئة الأصلية ، سنلاحظ أن هناك تركيزا على الانسان الغارق حتى أذنيه في الفسق والرذيلة ، وتركيزا على الجانب المعتم من الحياة الباطنية في الإنسان .

ويحضرنا في هذا المقام أيضاً كتاب « الاعترفات » لجان جاك رسو ، وعقيدته الكالفنية تلك التي انقلب ضدها ، ونكرانه أيضاً للخطيئة الأصنية ، وتأكيده على أن الإنسان خير بطبيعته ، ثم إنحائه باللائمة على كل إنسان فاسد في المجتمع ، ثم مباشرته بنفسه شرح الكيفية التي يتم بها إلغاء وإبطال كل فساد في المجتمع الفاضل الذي تحكمه قوانين الخير الأسمى . في « مذكرات من العالم السفلي » لدوستويفسكي ليس هناك مجتمع فاضل يمكنه أن يحرر الإنسان من فساده . والكتاب إذا ماقورن بكتب أخرى يعد إلهاماً جدلياً مغايراً لروسو وكل ما هو تقليدي في الفلسفة الاجتاعية منذ افلاطون وأرسطو مروراً بهوبز ولوك وحتى بنثام وهيجل وجون ستيوارت مل .. إن الإنسان الذي ببوبز ولوك وحتى بنثام وهيجل وجون ستيوارت مل .. إن الإنسان الذي بخطقه دوستويفسكي في هذا الكتاب يصمد في ثبات أمام ماأسمته المسيحية التقليدية فساداً وانحلالا ، بيد أنه – أي دوستويفسكي – لا يعترف بخطيئة أصلية ولا يعتقد في إله ؛ فإرادة الإنسان عنده ليست فاسدة ، إنها فقط منحرفة من وجهة نظر العقليين وغيرهم الذين رفعوا من قيمة المناهج المنمقة المرتبة على من وجهة نظر العقليين وغيرهم الذين رفعوا من قيمة المناهج المنمقة المرتبة على

منسبة إلى كالفن مؤسس هذا المذهب ، وهو مذهب إجتهادي نصرافي .

حساب الفردية التي تتمتع بنسيج بالغ الجدة .(١)

ويذكر كوفمان « أنه لاتجد سبباً يدعى من أجله دستوفيسكى وجوديا ، لكنه يعتقد اعتقاداً جازما أن الجزء الأول من « مذكرات العالم السفلي » كان بمثابة مقدمة استهلاكية رائعة للوجودية »(١)

وحين الحديث عن نيتشه Nietzsche (١٩٠٠ - ١٨٤٤) فإن أول ما لابد من التسليم به حين نعقد مقارنة بينه وبين كيركجارد ، هو أن تفكير نيتشه – شأنه في ذلك شأن كيركجارد – ماهو إلا إنعكاس عن شخصيته ، وهذا المطلب الرئيسي الذي جعل منه كير كجارد أبرز سمة في أي مذهب وجودي ، حققه نيتشه إلى أعلى درجة ؛ فقد أعلن بما يكاد يكون نفس ألفاظ المفكر الدانماركي قائلا « لقد كتبت كتبي بدمي » . ومن الموضوعات التي إهتم بها نيتشه « أن الفكر والحياة يحدد أحدهما الآخر تحديداً وثيقاً إلى حد أننا لانستطيع أن نفهم الواحد إلا بالآخر » . وكما أن كتابات كيركجارد لم تكن في الحقيقة سوى خطوات تربيته لنفسه ، وسوى تعبيرات متتالية عن تاريخه ، فكذلك لم تكن فلسفة نيتشه سوى تعبير عن حياته ، وترجمة لمأساته الشخصية في صميمها . غير أن هذا الإنجاه الذي قد لا يكون أكثر من واقعة بسيطة خالصة قد أصبح في نظر نيتشه كما كان في نظر كيركجارد ، الصورة التي لابد منها لكل فلسفة حقة ؛ لأن كلا منهما يرى أن الفكر لا تكون له قيمة إلا بمق . ما إذا كان منبثقا من الوجود نفسه ، ومستغرقا للحياة بأكملها ، وقالما لكل المخاطر التي تنشأ عن هذا الاستغراق، ويردد نيتشه دون أن يعرف سلفه ، سخريات كيركجارد من المفكر الخالص الذي يزعم بأنه خرج تأملاته النظرية من مقتضيات الوجود الفردى والوسط التاريخي . هذا المفكر الذي لاجسد له ، العابد للمعرفة التي لم يدنسها شيء ، والذي يسميه نيتشه « الإنسان النظري » لا يكف نيتشه عن أن يكيل له السخرية (٢٠) .

⁽¹⁾ Kaufmann, w.: Existentialism from Dostoevsky to Sartre, p. 13. (2) Ibid: p. 14.

⁽٣) انظر : رنجيس جوليفيه : الملاهب الوجودية ص ٤٥٠ُ

ونيتشه ضد الإنجاه الموضوعي ومع الانجاه الذاتي ، فهو لا يدعى الموضوعية أبداً ، وهو يقبل المتناقضات التي تمزق - على نحو ما - تاريخه . والأنساق المذهبية - في نظره . وهم وعبث في الوقت نفسه ، لالأن الحياة تغير متصل ، وإنتقال من الشيء إلى ضده ، بل لأن الشعور بتعقيدات الوجود يستبعد الإدعاء لمنطق المذاهب الصارم ؛ فالواقع نسيج من الأضداد وأنواع الصراع ، وهو لايستوعب أبداً في مظهر واحد ، وكل إنجاب يستدعي سلبا ، وكل نفي يشمل تأكيداً . وهذا التعدد لوجهات النظر المتعارضة هو وحده الذي يضفي بعد العمق على الحياة والتاريخ ، ويجعلنا ندرك تجربة الموجود الباطنة في حقيقتها الديالكتيكية .

كتب الكثيرون عن « موت الإله » مستندين إلى قول نيتشه « لقد مات الاله ، وسيظل ميتا ، ونحن الذين قتلناه »(۱) وهذا القول يحتمل : تحرير الإنسان حتى من السلطة الإلهية ، كا يحتمل الاتجاه نحو العدمية nihilism ، لكنه قد سبب على أى حال عذابا متصلا لنيتشه كا يقول « بوذمان »(۱) .

ولعل هذا هو الذى جعل نيتشه يتجه إتجاهاً خالفاً لكيركجارد فيما يتعلق بالمسيحية: فبينا كان شاغل كيركجارد الأول هو كيف يمكن أن يكون الإنسان مسيحياً، هاجم نيتشه المسيحية ووصفها بأنها دين العبيد، كا ذكر أن « العقيدة المسيحية هى انتحار متصل للعقل »(") نعم لقد كان كيركجارد يقبل مثل هذه التضحية، لكن الأمر كان عن خلاف ذلك فيما يتعلق بنيتشه، إذ أن هذا الأخير قد أحل « السوبر مان » محل المسيحية. وهذا الانسان الأعلى « السوبر مان » هو عند نيتشه مبدع كل حرية وكل قيمة.

أما كارل ياسبرز K. jaspers الذي ولد عام ١٨٨٣ فلقد بدأ حياته طبيبا نفسيا وسرعان ما أبدى اهتاما بما أسماه بالمواقف الحدية للحياة Limit situations

Nietzsche F.: The joyful wisdom, Trans. Th, Common (1) (Edinburgh, London, and Newyork 1910) p. 125.

Bozmann, M. M.: Introduction Thus Spake Zarathustra, trans. (2) A Tille (London 1933) p. xii

Nietzsche, F.: Beyond Good and Evil, trans. F Golffing (3) (Chicago 1959) p. 46.

والتى تفتح أمامنا حقيقة التجاوز ولا تقودنا أبداً تجاه العدمية . وتشير كتابات ياسبرز إلى العلاقة بين الموجود الانساني وبين العالم من جانب ، كا تشير إلى العلاقة بين الموجود الانساني وبين التجاوز أو التسامي Transcendance من جانب آخر . ويرى ياسبرز أن كل ما نعرفه يتخذ صورة الذات - الموضوع ، وهو هنا يختلف عن كيركجارد ونيتشه في تمسكهمابذاتية داخلية صرفة .

ولقد انادى ياسبرز فيما يتعلق « بالإيمان المسيحى » أن ذلك الايمان لا يمكن البرهنة عليه عقليا فهو ليس معرفة موضوعية ، كما أنه ليس اتجاها ذاتيا وحسب وعلى الرغم من أن التجاوز غير مدرك ، فهو لا يتحدث عنه على أنه « صفر »

ورغم أن مارتن هيدجر M. Heideger الذي ولد عام ١٨٨٩ قد نجنب النزعة العدمية كما تجنبها كارل ياسبرز ، إلا أنه كان يتجه إلى هذه النزعة في بعض الأوقات وفي مواضع متفرقة من فلسفته . ومن بين الاهتهامات الرئيسية في تفكيره نجد فينومينولوجية هو سرل ، والإهتهام باللغة ، وبفترة فلسفة ماقبل سقراط . وليس من المدهش أن نجد هيدجر ينفى – مع إهتهاماته الكبيرة السابقة كلها – أن يكون وجوديا ، بل ويعلن انفصاله عن الوجودية الإنسانية لدى سارتر

ولفهم أكبر بفلسفة كارل ياسبرز يمكن الرجوع إلى مؤلفاته الرئيسية وهي :

- Man in modern age, translated by Eden and C. paul (New York (1) 1933)
- Nietzche and christiauity, translated by B. B. Ashton (chicago (2) 1961)
- The origin and Goal of History, translated by M. Bullock (New (3) Haven 1953)
- The perennial scope of philosophy, translated by R. Manheim (4) (New Haven 1950)
- Philosophical Faith and Revelation, translated by E. B. Ashton (5) (New York 1967)
- philosophie; 3 Vol., Berlin 1931. (6)
- The way to wisdom, translated by Eden and C. paul (New Haven (7) 1951)

پ لفهم أكبر بوجودية هيدجر يمكن للقارىء أن يرجع إلى أهم كتبه وهي : 💳

وعلى الرغم من أن كتاب هيدجر الرئيسي « الوجود والزمان Being and الرغم من أن كتاب هيدجر الرئيسي « الوجود والزمان أعظم المؤلفات بعثا في تحليل الوجود الانساني إلى التراث الوجودي على امتداد تاريخه وحتى الآن . لكننا يجب أن نقرر هنا أن الموضوعات التي تدور فيه حول القلق والذنب والتناهي والموت إنما تقود إلى نوع من العدمية . ولقد تأكد الإتجاه العدمي لدى هيدجر من محاضرة ألقاها في فريبورج Freiburg عام ١٩٢٩ وكان موضوعها « ماهي الميتافيزيقيا ؟ » إذ خلص في هذه المحاضرة بإجابة تقول أن الميتافيزيقا تعالج العدم (١) .

لكن هيدجر يعود بعد ذلك – لكى يبتعد عن الاتجاه العدمى – فيقرر أن العدم كما يفهمه هو « ما لاكيان له » ومع ذلك هو وجود . يقول هيدجر « إن العدم لاكيان له ، لكنه وجود »(۲) .

وإلى جانب « الوجودية الألمانية » التى ذكرنا أكبر بمثليها آنفا كانت هناك حركة مرتبطة بها ، رغم أننا لا يمكن أن نطلق على هذه الحركة أنها وجودية ، ويمكن أن نتعقب هذه الحركة فنبدأها بفلاسفة الحياة والفعل من أمثال «هيرمان لوتز H. lotze (ورودلف إيكن R. Eucken (1977 – 1087) أما وجه ارتباط فلسفة الحياة والفعل بالوجودية فيكمن في إهتامهما معا بمشكلة العلاقات الداخلية الشخصية ، وبتوجهها نحو الفردية . ولقد وجد المدخل الداخلي الشخصي عدة ممثلين مثل : ايرهارد جريسباخ E. Grisebach وفرديناند

Being and Time, translated by j. Macquarrie and E.S. Robinson. A-New York 1962

Discourse on Thinking, translated by j. M. Anderson and E.H. B-Freund New York 1966

introduction to Metaphysics, translated by R. Manheim, New C-Haven 1959

The Question of Beiling, translated by W. Kluback and j. T. D. Wilde, New York 1958.

What is Called Thinking, translated by F. D. Wieck and j. G. E-Gray New York 1968.

⁽¹⁾ Macquarrie; j.: Existentialism, p. 37

⁽²⁾ Heidegger, M: Was ist Metaphysik. 7 th ed. (Frankfurt 1949) p. 45.

إبنر F. Ebner ، لكن أعظم هؤلاء كان مارتن بوبر M. Buber ، أو ف ١٩٦٥) وبينا يركز الوجوديون على مشكلة علاقة الإنسان بالعالم ، أو ف أحيان أخرى على علاقة الإنسان بالله أو بالوجود ، فإن بوبر اهتم إهتاما كبيراً بعلاقة الإنسان بغيره من الأفراد وقرر بأنه لا يوجد موجود وهو منعزل عن غيره من الموجودات .

أما الوجودية الفرنسية فلقد أضحت أكبر الفلسفات انتشارا وذيوعا، وكان للنمط الغير مسيحى منها جذورا فى الوجودية الألمانية وخصوصا فى فلسفة هيدجر ولكنها كانت أيضا ذات جذور قوية فى التجربة الفرنسية فى القرن العشرين . كتب تمبل كنجزتون F. T. Kingston وهو من أعظم من حلل الوجودية الفرنسية يقول « قبل وجوديو هذا القرن فكرة أن الإنسان أصبح مهدداً فى وجوده بالفلسفات المجردة ، وبالدول الدكتاتورية ، وبالاختراعات العلمية المادية . ولقد ترك هذا أكبر الأثر على الفلاسفة الفرنسيين ، وزاد من هذا هزيمة فرنسا فى الحرب ، والصراع الحالى القائم بين الشيوعية ويين الديمقراطية الأمريكية(١) .

والوجودية الفرنسية كما نراها علد جان بول سارتر J.P.Sartre والذى ولله في عام ١٩٠٥ ، أصبحت متصلة لبعض الاعتبارات بوجودية نبتشه ا ففي عالم يموت فيه الآله ، يحل الانسان فيه محل الله . يقول سارتر «إن إنسانا يتصف بالحرية ، عليه أن يتحمل على كتفيه ، ثقل العالم كله وأن يكون مسئولاعن العالم وعن نفسه كطريق إلى الوجود »(١) ، لكن ثمة جانب محلك يكمن في ذلك النوع من الحرية ، فرغبة الإنسان فياأن يصبح إلها تتضمن تناقضاً ذاتياً ، وإحباطاً ذاتياً أيضاً .

ولإلى جانب سارتر يمكن أن نذكر البير كامى A. Camus (١٩١٣ - ١٩١٣) . الذي قدم نوعاً من الوجودية ، اتسمت بأنها « وجودية العبث » ،

Kingston, F.T.: French Existentialism: Achristian critique (1) (Toronto 1961) p. 27

Sartre., j. p: Being and Nothingness: An Essay on (2) Phenomenological ontology, translated by H. Barner (New York 1956) p. 677.

وأنها كانت « ضد الايمان » أكثر من كونها ملحدة .٠

وهناك نوع آخر من الوجودية الفرنسية ، تتسم بالطابع الشخصى إلى أقصى حد ، وتعود جنوره الأصيلة إلى التراث الفرنسي ، يمعنى أن ليست له أدنى صلة بالوجودية الألمانية . ومن بين أصحاب هذا الاتجاه موريس بلوندل الدنى صلة بالوجودية الألمانية . ومن بين أصحاب هذا الاتجاه موريس بلوندل الوجوديين ، رغم أن فلسفته مهدت الطريق أمام النوع « الشخصى » من الوجودية . ولقد ذكر بلوندل في كتابه L. Action أن نقطة بداية الفلسفة يجب أن تتجه لا إلى الجرد (أنا أفكر) بل إلى العيني (أنا أفعل) ومن خلال منظوره هذا استطاع أن يشيد فلسفة جدلية عن الفعل ممن إساءة استخدام بلوندل لمصلح المعاصرين لبلوندل يقول : « على الرغم من إساءة استخدام بلوندل لمصلح الوجودية ، فيجب أن نوافق على أنه كان وجودياً » . (1)

ويعد جابرييل مارسيل G, Marcel « والذي ولد عام ١٨٨٩ خير معبر على هذا النوع من الوجودية الفرنسية . ولقد قلم مارسيل لنا « ميتافيزيقا على الأمل » في مقابل النزعة التشاؤمية التي بدت عند كل من سارتر وكامي . ولقد إرتكزت تلك الميتافيزيقا على تصورات إيمانية عن العالم ، وتميزت بالاتجاء الانساني الاجتماعي في مقابل النزعة الفردية الخاصة عند سارتر ، وهو اتجاه يذكرنا بفكرة العلاقات الإجتماعية عند مارتن بوبر .

ملعرفة أكبر بالوجودية العثية عند كامي يمكن الرجوع إلى مؤلفين له هما :

A - La peste, paris 1947 B - L'homme révolté, paris 1951

Somerville, j.: Total commitment: Blondel's L'Action (1) (Washington and cleveland 1968) p.26.

يمكن الرجوع إلى مؤلفات مارسيل إلىالية بغية فهم أصنق لفلسفته :

Etre et Avoir, paris 1935.

A -

Homo viator: Introduction to a metaphysic of Hope, translated B-by E. Cranfurd, New York 1951.

Le Mystère de l'Etre, paris 1950.

C-

ومع أن الوجودية قد وصلت إلى أقصى مدى لها في ألمانيا وفرنسا ، فإن عط التفكير الوجودي لم يقتصر على هذين البلدين ، بل ظهر أيضا في عدد مي البلدان الأخرى . والواقع أننا يمكن أن نضم إلى زمرة الوجوديين المفكر الأسباني الوجودي « ميجويل دى أنامونو M. De Unamuno » (١٨٦٤ – ١٨٦٤) والوجودي الروسي « نيقولاي الكسندروف برديائف . N. A. في والوجودين الروسي « نيقولاي الكسندروف برديائف الم . Berdyaev) وأن قائمة الوجوديين لتسع غاية الإتساخ إذا ذكرنا رجال الأدب الذين عبرت رواياتهم ومسرحياتهم وأشعارهم عن آراء وجودية ، وهم دستويفسكي Dostoevsky ، وكافكا Kafka ، وإليوت Eliot ، وإبيكيت Beckett وغيرهم وهاهنا يجب أن نحذر من توسيع معني كلمة الوجودية ، وإلا لأصبحت لا تعني شيئا على حد تعبير سارتر .

والحق أن الوجودية بما لها من تاريخ طويل؛ استطاعت بمرور الأياء . وبتطوير وتوسيع موضوعاتها ، أن تغدو واحدة من أعظم فلسفات القرن العشرين على الإطلاق كما سبق أن بينا .

١ - تقسديم .

ب - نسق هيجل الفكــرى الجــرد .

جـ - هجوم كيركجارد علـي النسق الهيجلي .

د - التعارض بين الفلسفة وبين الايمان المسيحي .

٢ - موقفه من الفلسفة والايمان المسيحي

ا - تقصديم:

إن تناول هذا الموضوع يجعلنا نطالع عملين رئيسيين لكيركجارد هما «Cocluding unscientific postscript» و «Philosophical fragments » و الواقع أن كيركجارد استهدف بهذين الكتابين بيان أوجه الإختلاف بين المعرفة الفلسفية وبين الايمان المسيحى، ويدل عنوان الكتاب الأول على أن كيركجارد وضعه لكى يقابل به عن وعى النسق الفلسفى لدى هيجل (۱) أمن الكتاب الثانى فنلمس فيه رفض كيركجارد الكامل لأية محاولة فلسفية تستهدف إقامة نسق ميتافيزيقى متكامل.

والواقع أن كيركجارد سرعان ما شعر بأن نزعة هيجل العقلية هي الطرف المناقض لفكره . وكان في أعوام الجامعة لايفتاً يصطدم بهيجل الذي كان يسيطر حينداك – وفي الأخص في البلاد الأسكندنافية – على النظر الفلسفي كله . وإمند تأثير فلسفة هيجل ، فشمل جميع الميادين ، حتى لقد تشبع اللاهوت نفسه الذي وضعه شخص كـ « مارتنسن Martensen » به تشبعا عميقا . والواقه . ن كيركجارد لم يسلم في البداية من استهواء الديالكتيك الهيجلي له بما في من تلاعب دقيق ينتقل فيه صاحبه من الفكرة Thesis إلى المركب منهما Synthesis في حركة ثلاثية دائمة نقيضها إلى عند المطلق Synthesis أن كيركجارد بدأ في الوقت نفسه لا تنوفف إلا عند المطلق Antithesis ، لكن كيركجارد بدأ في الوقت نفسه يجعل من ديدنه تجاهل الوجود ، أو – والمعني واحد – يصدم من مذهب يجعل من ديدنه تجاهل الوجود ، أو – والمعني واحد – يوليده عقليا في مرتبته كأي مفهوم آخر . والحق أن الوجود الانساني يأني أن

⁽¹⁾ Roberts., D.: Existentialism and Religious Belief, New Youk 1959, p. 75.

⁽٢) على عبد العطى عبد - بوزانكيت - الميئة العامة للكتاب ، اسكندية ١٩٧٣ ص ص ٣٦-٥١

تقاد خطاه: وقد ذكر كيركجارد مشيرا إلى أعوام دراسته تلك ، ما يكمن من عنصر المهزلة فى موقف « المفكر الموضوعى المجرد » ، أى فى موقف الفليسوف المثالى من الطراز الهيجلى الذى يصبح الوجود — فى نظرة — إذا رضى أن ينظر فيه ، مجرد موضوع كغيره من الموضوعات ، وهذا المفكر المثالى ، أو العقلى ، يتحول فى نظر نفسه إلى موضوع ، أى أنه يتوقف عن أن يكون موجوداً . وفى رأى مثل هذا المفكر أن تناول الوجود بالبحث هو بالضبط القضاء عليه وإنكاره ، مادام كون المرء ذاتا وكونه يوجد مترادفين ، والصفة المدهشة فى هذه العملية العقلية تتضح فى أن موضوعيتها نفسها هى التى تقضى على الموضوع ، ذلك أن الموجود جزء من المشكلة . وهو عنصر من عناصرها ، فإذا حذفنا الموجود من المشكلة ، فإننا نقطع بذلك أوصال من عناصرها ، فإذا حذفنا الموجود من المشكلة ، فإننا نقطع بذلك أوصال يتضمن الذات دائما ، بل أحرى بنا أن نقول أن كل معرفة بالعالم هى أولا ، يتضمن الذات دائما ، بل أحرى بنا أن نقول أن كل معرفة بالعالم هى أولا ، ومن البداية حتى النهاية ، معرفة الإنسان بذاته ، يقول كيركجارد « أن يعرف المرء بعقله كل شيء ، إلا ذاته ، فهذا هو المضحك تماما() .

ب - نسق هيجل الفكسرى الجود:

نجح جورج فيلهلم فريدريك هيجل (١٧٧٠ – ١٨٣١) فيلسوف ألمانيا العظيم بعد كانط في إعطائنا فلسفة مثالية جديدة تخالف الفلسفة المثالية عند باركلي وتتعداها إلى نتائج مثالية شاملة لدرجة أن الكثيرين درجوا على تسميتها باسم المثالية المطلقة . والواقع أن هيجل أعطانا كما يقول رايت « نسقا مثاليا أكثر معقولية وفهما »(٢) للعالم وللوجود . ولكن هذا النسق الهيجلي اتسم ولا يزال بطابع الغموض والصعوبة الكاملتين فيقرر رسل « أن فلسفة هيجل

⁽١) حبوليفيه ، ريجيس : الملمهب الوجودية ، ترجمة فؤاد كامل ، الممار المصرية للتأليف والترجمة ص ٣

⁽²⁾ Kierkegaard., S.: Philosophical fragments, princeton 1936. p. 237

⁽³⁾ Wright: A history of modern philosophy. ch. xiv, p. 316

تهسم بالصعوبة الكاملة »(١) ويصف هيجل بأنه « أصعب فيلسوف على الفهم من بين عظماء الفلاسفة(٢) ولعل السبب في هذا راجع إلى كتابات هيجل فهي « مركزة ومدققة ، متقنة ، ومثقلة بالمعانى ، ونادراً ما يقول ما يعنيه أو يعنى ما يبدو أنه يقول »(٢٦). وعلى أية حال يمكننا في كلمة واحدة أن نقرر بأن « الهيجلية هي فلسفة من أصعب الفلسفات »(١)؛

ولكى نفهم هذا النسق الهيجلى تمام الفهم يجب أن نلم فى عجالة سريعة ببعض الأفكار الفلسفية التى أتت هيجل من بعض الفلاسفة السابقين عليه ، فلقد أتت هيجل من كانط فكرة أن العقل هو الذى يؤسس أو بينى العالم ، وأن بناء العالم كله إنما يعود إلى العقل فى آخر الأمر ، وأن العقول الشخصية ليست إلا أجزاء من العقل العالمى ، وأتته من اسبينوزا فكرة أن الجوانب الروحية ليست إلا مظاهر للجوهر الأبدى (الله) ، وأن العالم خاضع إلى نسق عقلى وروحى ترتبط فيه الأجزاء بالكل ارتباطا ضروريا (وحدة الوجود) . وأتته من الأفلوطونيين فكرتان على جانب عظيم من الأهية : الأولى هى أن عالم المثل والأفكار المطلقة والتيم والكمالات هو العالم الحقيقى ، وأن عالم الحواس مشتق من العالم المتعالى للروح ، والثانية هى أن العالم المادى يرجع إلى التحديد الذاتى للروح ومن ثم يصبح كناتج لهذه الروح . ولقد أضاف هيجل الي هذه الأفكار التي أتته من كانط واسبينوزا والأفلاطونيين فكرة أرسطو عن تعاقب المستويات المتطورة والتي ترى أن كل فكرة تكون أكثر كالا من سابقتها .

هذا ويتضمن النسق الهيجلي « أولا : المنطق ، ثانيا : فلسفة الطبيعة ، ثالثا : فلسفة الروح ١٤٠٧ ويفيض رايت في هذا التقسيم فيقول إن هذا النسق

⁽i) Russell, B.: A history of western philosophy. ch, xxii p. 775.

r أيكن . ترجمة فؤاد زكريا : عصر الإيديولوجية . الفصل الرابع ص ٨٠

⁽⁴⁾ Encyclopaedia Britinnica, Volume 11. p. 381.

⁽⁵⁾ Wallace: The Logic of Hegel. p. xi.

ينقسم إلى ثلاثة أقسام « الأول: المنطق ويحوى مذهب الماهية ومدهب الفكرى الشاملة، والثانى: هو فلسفة الطبيعة ويحوى الميكانيكيات والعلبيعيات والعضويات، والثالث: فلسفة الروح ويحوى الروح الذاتية (علم النفس) والروح الموضوعية (القانون والاخلاقيات وعلم الأخلاق) والروح المعلق (الفن والدين والفلسفة) . وبينا يشير المنطق إلى الفكرة ف ذاتها ، وتشير فلسفة الروح إلى الفكرة فى ذاتها ولذاتها الأفكار في ذاتها ولذاتها المنطق، وهو علم الأفكار في ذاتها ولذاتها وثانيا . فلسفة الطبيعة ، وهي علم الأفكار في الأشياء التي تباينها وثالثا: فلسفة الروح وهي علم الأفكار بعد رجوعها إلى ذاتها خارجة من الأشياء التي تباينها »(٢) .

وعلينا الآن نتبع هذا النسق الهيجلى بالدراسة فنتناول أولا المنطق ثم نتناول ثانياً فلسفة الطبيعة وأخيراً نتناول فلسفة الروح . وقبل أن نتبع هذا نورد هنا نصاً من رسل يوضح لنا فيه ميزتين يمتاز بهما هذا النسق « الأولى هي تأكيد هيجل على المنطق .. والميزة الثانية (وهي ترتبط بالأولى أوثق ارتباط) هي جدله ذو الحركة الثلاثية »() إذ أن « كل حقيقة وكل واقع له ثلاثة مظاهر أو مراحل »() كما أنه « ربط ديالكتيكية بالثلاثية »() .

أولا - المنطق عند هيجل:

هوجم المنطق الارسطاطاليسي هجوما عنيفا ، وكان من بين أسباب الهجوم على هذا المنطق هو أنه عقيم مجدب لايقدم لنا جديدا ولا يساعدنا على تنمية

^{1 -} Wright: A history of Modern philosophy. ch. xiv, p. 326.

^{2 -} Wallace: The Logic of Hegel. pp. 28-20.

^{3 -} Russell, B., A history of western philosophy. ch. xxii. p. 758.

^{4 -} Encyclopaedia Britinnica, Volume 11, p. 382.

^{5 -} Findlay, J. N., : Hegel, Are exammination. ch. iii, p. 63.

معارفنا كما أنه اتسم بالسكون والثبات والاستقرار والتعبير عن الماهيات الثابته الجامدة . وجاء هيجل بمنطق جديد في مقابل المنطق الأرسطي وهو منطق الحركة والتغير والتطور فاتسم بسمات جديدة جعلتنا نطلق عليه المنطق الحركي أو المنطق الديالكتيكي في مقابل منطق السكون أو المنطق الاستاتيكي عند أرسطو .

والمنطق عند هيجل علم ، هو « علم الفكرة المحصة ، وهي محصنة لأنها تكون في وسط مجرد من التفكير »(١) أما بغيته أو منتهاه فهي الفكرة المطلقة والفكرة المبلقة هذه هي « الفكرة التي يتحد فيها كل من الفكرة الذاتية والفكرة الموضوعية »(١) ومن هنا تأتى صعوبة المنطق ، فالمنطق « صعب لأن عليه أن يعالج لا الإدراكات الحسية ولا التمثيلات المجردة للمحواس كما تفعل الهندسة وإنما هو يعالج المجردات المحصنة (١) » ومن جهة أخرى فالمنطق سهل « لأن وقائعه ليست شيئا أكثر من تفكيرنا نحن وأشكاله المألوفة مر المصطلحات . . التي تكون بمثابة ألف باء كل شيء آخر »(١) .

أما موضوع المنطق فهو الحقيقة التي تنبثق أساساً عن التفكير يقول هيجل « الحقيقة هي موضوع المنطق والبحث عنها يوقظ كل حماسنا به^(٥) ثم يقرر بعد ذلك أن الحقيقة مساوية للتفكير أو الفكر فيقول « إن التفكير هو موضوع المنطق »(٢٦).

ونستنتج مِن هذا أن المنطق عند هيجل إنما يعالج الأفكار المجردة وأن

^{1 -} Wallace: The Logic of Hegel, p. 30.

^{2 -} Russell, B: A history of western philosophy. ch. xxii. p. 759.

^{3 -} Wallace: The Logic of Hegel, p. 30.

^{4 -} Ibid: p. 31.

^{5 -} Ibid : p. 31.

^{6 -} Ibid : p. 32.

موضوعه هو التفكير المحض ، وأن ذلك التفكير المحض إنما يمثل أعلى درجات الحقيقة عنده .

ويقوم المنطق الهيجلى على الجدل ، والجدل هنا ليس فنا قائما على براعة المجادل كا كان الأمر عند الإغريق ، وإنما هو حوار العقل الحالص مع ذاته يناقش فيه محتوياته ويقيم به وبواسطته العلاقات بين هذه المحتويات ، فهو إذن « كا يقول هيجل مبدأ كل الحركات والنشاطات التي تجدها في الواقع » أن ويتكون الجدل الهيجلي من الفكرة Thesis والنقيض Antithesis والمركب منهما المنطلق إذ أننا نجد الجدل ونلتأتي به في البناء الهيجلي كله وفي نسقه الفلسفي برمته ولكنه يتسم في كل فرع من فروع ذلك البناء وهذا النسق بطبيعة نوعية خاصة خاصة ، فهو في فلسفة الطبيعة مثلا موجود ولكنه يتسم بطبيعة نوعية خاصة تخالف الطبيعة النوعية الخاصة التي نجده بها في فلسفة الدين مثلا أو فلسفة التاريخ وهكذا .

ولقد قلنا أن منطق هيجل ينقسم إلى ثلاثة مذاهب ، الأول هو مذهب الوجود والثانى هو مذهب الماهية والثالث هو مذهب الفكرة الشاملة وهذا التقسيم الثلاثى يشبه المثلث الذى يمثل الضلع الأول فيه الوجود بينا يمثل الضلع الثانى فيه الماهية ويمثل الضلع الثالث والأخير مذهب الفكرة الشاملة .

أما الوجود فهو دائما فى حالة إيجاب كما أنه يتناول الأشياء بشكل مباشر ، وأمام الوجود يقوم اللاوجود ، ولابد طبقا لمذهب هيجل أن يلتقى الوجود واللاوجود فى وحدة أعلى ، هذه الوحدة يسميها هيجل بالصيرورة : يقول هيجل « إن حقيقة الوجود واللاوجود هى فى وحدة الإثنين ، وهذه الوحدة تسمى بالصيروة »(٣) ..

^{1 -} Findlay, J. N., : Hegel, Are-examination ch. iii. p. 65.

^{2 -} Russell, B.: A history of western philosophy. ch. xxii, p. 759.

^{3 -} Wallace. The Logic of Hegel, ch. vii. p. 103.

وينقسم مذهب الوجود بدوره إلى ثلاثة أقسام تؤلف هي أيضا مثلثا داخلي صغيرا ، ضلعه الأول هو الكيف وضلعه الثانى هو الكم وضلعه الثالث هو القياس . ومقولة الكيف هي التي يكتسب الوجود بفضلها شكلا معينا بعيه لأنه بدونها يكون وجودا محضا خلوا من أي تعيين ، ولكن وطبقا للجدل الهيجلي يقودنا الفكر إلى مقولة ثانية تقابل الأولى وتكون مضادة لما فتظهر مقولة الكم ، ومقولة الكم هذه هي التوسط الذي نصل عن طريقه إلى المقولة الثائثة وهي القياس جماع المقولتين السابقتين وحقيقتهما . والانتقال من الكيف الثائثة وهي القياس جماع المقولتين السابقتين وحقيقتهما . والانتقال من الكيف فجائية . فالثلج ليس ماءا يتجمد تدريجيا مع نقصان الحرارة بل يتحول الماء إلى فجائية . فالثلج ليس ماءا يتجمد تدريجيا مع نقصان الحرارة بل يتحول الماء إلى فجائية . فالثلج ليس ماءا يتجمد تدريجيا مع نقصان الحرارة بل يتحول الماء إلى فجائية . فالثلج ليس ماءا يتجمد تدريجيا مع نقصان الحرارة بل يتحول الماء إلى فجائية . فالثلج ليس ماءا يتجمد تدريجيا مع نقصان الحرارة بل يتحول الماء إلى يقول هيجل « كم كيفي »(١) وهو وحدتهما وجماعهما وحقيقتهما لأن القياس يعنى أن الموجودات لها كيف معين يناسبه كم معين .

ولكن الجدل الحقيقي عند هيجل لايمكن أن يقف عند هذه النظرة السطحية الوصفية الخالصة لمقولات الكيف والكم والقياس مثلث مذهب الوجود ، بل على هذا الجدل أن يتعمق هذه النظرة السطحية وأن يسبر أغوار الأشياء ، لكى يصل إلى ماهية الأشياء وإلى أسسها الحقيقية . وهنا ينتقل هيجل إلى مذهب الماهية ، والماهية عند هيجل أقوى وأعمق . يقول هيجل «الماهية أعلى من الوجود لأن الماهية هي وجود يتعمق في ذاته(۱) » .

وفى مذهب الماهية تظهر لنا مقولات أخرى أولها مقولة الذاتية ويقول هيجل نفسه عن هذه المقولة «كل شيء ينطبق مع ذاته فد أهى أ، وبالسلب أ لا يمكن أن يكون فى نفس الوقت أولا أ، وهذه المسلمة بالرغم من كونها قانونا حقيقيا للفكر ليست شيئا أكثر من كونها قانونا للفهم المجرد الله المقولة بل يقودنا الجدل إلى المقولة ولا يمكن أن يقف الجدل هنا عند هذه المقولة بل يقودنا الجدل إلى المقولة

^{1 -} Ibid, p. 201.

^{2 ·} Ibid, 206

^{3 ·} Ibid, 213

المقابلة وهي مقولة الاختلاف ، وهذه المقولة تقرر كما يقول هيجل أنه «لا يوجد شيئان يشابهان بعضهما البعض تمام المشابهة »(1) ولكن وطبقا للجدل الهيجلي نفسه لا يقف الفكر عند هاتين المقولتين ، بل يجب أن يجمعها في وحدة تعطيهما حقيقتهما ، وهذه الوحدة يسميها هيجل بالأساس Gronnd ، والأساس يقول هيجل «هو وحدة الذاتية والاختلاف »(1) ومعنى الأساس عند هيجل هو أن الشيء يكون له أساسه أو ما هيته أو أسله الذي يتقوم عليه باستمرار بغض النظر عن تطابق الشيء مع ذاته (الداتية) أو إختلافه مع غيره (الاختلاف) .

أما المذهب الثالث فهو مذهب الفكرة الشاملة . وهو بمثل المباشرة التى يكمن التوسط (عن طريق مذهب الماهية) في جوفها أو هو الايجاب الذي دخله السلب . كما أن هذا المذهب يمثل من ناحية أخرى أعلى درجات المعرفة . فمذهب الوجود ومقولاته يعطينا معرفة دنيا وهي المعرفة التي نصادفها حين ندرك العالم بحواسنا ، أي حين ندرك الظواهر أو الوقائع كيفا وكما وقياسا ، كما أن مذهب الماهية يعطينا معرفة وسطى ، فمقولاته تمثل معرفة الفهم التي تنتج عن فهمنا بما يقابل الأشياء من غهمنا بأساس ولباب الأشياء كما تنتج عن فهمنا بما يقابل الأشياء من متناقضات ، أما مذهب الفكرة الشاملة فهو يمثل أعلى درجات المعرفة ، كما أنه أساس المعرفة العقلية بصفة خاصة وهي وجهة النظر التي تأخذ بها الفلسفة .

وينبغي أن نلاحظ على هذه التقسيمات الثلاث للمنطق ما يلي :

۱ – أنها ليست تقسيمات منفصلة عن بعضها ، فالحس الذي يمثل التقسيم الأول ليس منفصلا عن الفهم الذي يمثل التقسيم الثانى أو العقل الذي يمثل التقسيم الثالث ، وإنما هي درجات متصلة أوثق الإتصال ، ومرتبطة أقوى إرتباط .

٢ - إن الفكر لا يستطيع أن يصل إلى المعرفة العقلية دفعة واحدة أو بقفزة

^{1 -} Ibid, 216

^{2 -} Ibid, 224

سريعة يدخل بها محراب الفكرة الشاملة ، وإنما لابد له من المرور بالمرحلتين . السابقتين .

٣ - إن التقاء مذهب الوجود ومذهب الماهية في مذهب الفكرة الشاملة
 تعنى أن هيجل يصهر معرفة الحس ومعرفة الفهم في بوتقة واحدة هي بوتقة
 العقل .

لعرفة الفلسفية هى أنضج المعارف وأرقاها ، لأنها تمثل الفكرة الشاملة أرق درجات المعرفة وأرق درجات تقسيمات المنطق ، كما أن العقل أداة هذه المعرفة أرق من الحس والفهم .

ن كل العمليات الهيجيلية « نجد التناقض واضحا وضوحا تاماً »(١) ،
 فالتناقض أساس الديالكتيك والمنطق والميتافيزيقا عند هيجل ، كما أنه هو الذى يدفعنا إلى الحركة والانتقال من فكرة أخرى .

ثانيا - فلسفة الطبيعة عند هيجل:

إن الفكرة التي بحثناها ونحن بإزاء المنطق ، لا يمكن أن تبقى كما هي محض فكرة مجردة بل لابد من أن يقابلها أو يناقضها تبعا للمنهج الجدلي الهيجلي الفكرة المشخصة المعبرة عن الطبيعة . أما جماع هاتين الفكرتين في الطرف الثالث فهو الفكرة بعد أن تعود إلى ذاتها وتسحب نفسها من الطبيعة كما تظهر لنا في الجزء الثالب والأخير من النسق الفلسفي الهيجلي المتعلق بفلسفة الروح .

وعلى هذا النحو لا تبقى الفكرة محض فكرة مجردة بل لابد من تخارجها على شكل طبيعة مشخصة ، ومن هنا تنشأ فلسفة الطبيعة عند هيجل . ولقد درج كثير من الفلاسفة ومؤرخى الفلسفة على تسمية هذا الجزء من فلسفة هيجل باسم الجزء الخجلان ، لأن ذلك «-أضعف أجزاء فلسفته »(١) . أما السبب فى ضعف هذا الجزء فهو عدم دقة إنتقال المنهج الجدلى فيه ، وانعدام الترابط العقلى

⁽¹⁾ Findiay. J. N., Hegel, Arc-examination, ch. iii. p. 63

^{(2),} Wright: A history of modern philosophy. ch. xiv, p. 337.

بين مكوناته كا أن النتائج التي يصل اليها غير ضرورية ، وغير ملزمة حتى للعقل ، علاوة على أن كثيراً من القضايا التي يقررها هيجل في هذا الجزء من فلسفته كان يعارض الأبحاث العلمية التجريبية التي وصل إليها العلماء في معاملهم عن طريق التجربة والمنهج العلمي . فكانت وجهة نظره « تعارض الآراء الجاربة في العلم »(۱) ، من ذلك : الإبتعاد الكامل عن الأبحاث التجريبية والإكتفاء بالنزعة القبلية ، ومنها أيضاً الترابط الحل الذي كان يقيمه بين أشياء طبيعية وأخرى عقلية ، مثل ربطة « بين عملية منطقية كالقياس وطبيعة القضيب المتمغنط متعللا بهذه الحجة الحادعة ، وهي أن القضيب المتمغنط ين قطبين متباعدين بحد وسيط وأن القياس يقيم علاقة بين حد كبير وحد صغير بفضل حد وسيط »(۱)زعما منه بترابط الفكر وكليته . لهذا كله وصفت فلسفة هيجل في الطبيعة بأنها أضعف أجزاء فلسفته .

وعلى أية حال فإن فلسفته الطبيعية كان يرمى منها إلى الكشف عن التصورات العامة التي تقف وراء الطبيعة ، وهذه التصورات يقول رايت « تختلف عر مقولات المنطق من حيث أن كل هذه التصورات لا توجد بالضرورة في كل الأشياء . »(٦) بعكس الأمر في حالة المنطق ، حيث نجد الضرورة والحتمية والكلية طابع مقولاته وتصوراته وأفكاره .

وأول ما يقابلنا من هذه التصورات هي ثلاثية مرتبطة تعبر عن المكان والزمان والحركة . وعن طريق هذه التصورات نصل إلى المبادىء والأسس التي تقوم عليها الميكانيكيات إذن تدرس حركة الاشياء في الزمان والمكان كا أنها أول ما تقابلنا ونحن بإزاء دراسة فلسفة الطبيعة . ولكن الميكانيكيات تمثل الأطروحة إذا ما رجعنا إلى الجدل الهيجلي ، ولذلك يجب أن تقابل هذه الأطروحة بالنقيض لها ونقيض الميكانيكيات هي الطبيعيات ، تلك التي تدرس الأشياء الجامدة كالكواكب والأجرام السماوية والمركبات الكيمائية على

^{1 -} Encyclopaedia Britinnica, Volume 11, p. 383

٧ - أندية كريسون ومريه ترجة د. أحمد كوى : هيجل ص ٥٨ ،

^{3 -} Wright: A history of modern philosophy, ch. xiv, p. 336.

اختلاف درجاتها وأشكالها وأنواعها . ولقد درس هيجل بالإضافة إلى ذلك أشياء طبيعية كثيرة كالضوء وانتقل منه إلى دراسة « العناصر الأربعة بالهواء والنار والتراب والماء(۱) . كما درس ظواهر طبيعية كثيرة « كالمغناطيسية والتبلور والتلون والتكهرب »(۱) . ولكننا أيضاً لا يمكن أن نقف عند الطبيعيات التي تمثل دور النقيض ، بل يجب أن نجمع بين الأطروحة (الميكانيكيات) والنقيض (الطبيعيات) في وحدة أعلى تعطيهما حقيقتهما وتكون بمثابة المركب منهما ، وهذه الوحدة الأعلى عند هيجل هي العضويات « فالعضويات الحية تشمل في وهذه الوحدة الأعلى عند هيجل هي العضويات « فالعضويات على درجات تركيبها كل من الناحيتين الميكانيكية والطبيعية (۱) . والعضويات على درجات نبينا نجد « الشعور في درجته السفلي لدى الحيوانات ، يمتلك الإنسان الشعور في درجته السفلي لدى الحيوانات ، يمتلك الإنسان الشعور في درجته السفلي لدى الحيوانات ، يمتلك الإنسان الشعور في درجته السفلي لدى الحيوانات ، يمتلك الإنسان الشعور في درجته السفلي لدى الحيوانات ، يمتلك الإنسان الشعور في درجته السفلي لدى الحيوانات ، يمتلك الإنسان الشعور في درجته السفلي لدى الحيوانات ، يمتلك الإنسان الشعور في درجته السفلي لدى الحيوانات ، يمتلك الإنسان الشعور في درجته السفلي لدى الحيوانات ، يمتلك الإنسان الشعور في درجته السفلي لدى المعنى الهيجلي »(۱) .

ثالثًا – فلسفة الروح عند هيجل :

ويأتى القسم الثالث والأخير من فلسفة هيجل ألا وهو فلسفة الروح ، وفلسفة هيجل برمتها في حقيقة الأمر إن هي كما يقول هوفدنج إلا « فلسفة للروح من البداية للنهاية . فهذه الفلسفة ما هي إلا محاولة تجعل علم الروح علم مطلقاً »(°) إذ أن هيجل يقرر بأن « كل شيء روح والروح هي كل شيء »(۲) .

إن الفكرة وبعد أن كانت بجرد فكرة محضة في المنطق . وبعد أن تخارجت على شكل طبيعة ، تعود مرة ثانية وفي نهاية المطاف لتصبح فكرة مطلقة ثرية

^{1 -} Findlay. j. N.: Hegel, Are-examination, ch. ix, p. 279.

^{2 -} Ibid. p. 281

^{3 -} Wright, A history of modern philosophy, ch. xiv, pp. 336-337.

^{4 -} Ibid, p. 337.

^{5 -} Hoffding: A history of modern philosophy, Volume II, ch. iii, p. 184.

^{6 -} Ibid, p. 185

بالروح غنية بما أكتسبته في طوافها بالعقل والطبيعة بمعانى الكلية والشمول والإطلاق .

ويعالج هيجل في هذا الجزء الأخير من فلسفة الطبيعة الخبرات الثقافية التي تقع في متناول الإنسان مثل علم النفس والقانون والتاريخ والفن والأخلاق والفلسفة . ويقسم هذا الجزء أيضا إلى ثلاثة أقسام رئيسية : الأول ويسميه بالروح الذاتية ومجالها علم النفس أى الحياة العقلية الداخلية للأفراد ؛ ونقيض الروح الذاتية هو الروح الموضوعية ومجالها الحقوق المجردة للأشخاص والأخلاقيات الموضوعية أو الاجتاعية ، والقسم الثالث الذي يجمع بين الروح المفاتية والمروح الموضوعية في وحدة أعلى وأشمل يسميه بالروح المطلق ومجالها الفن والدين والفلسفة .

أما الجزء الأول الخاص بالروح الذاتية فيقسمه هيجل إلى ثلاثة أقسام هي الانثربولوجيا والفينومينولوجيا وعلم النفس « والانثريولوجيا تعالج النفس في حالة اتحادها بالجسم .. وتناقش علاقة النفس بالجوامد ، وأجناس الإنسانية وإختلاف الأعمار .. أما الفينومنولوجيا فهي تعالج الشعور والشعور الذاتي والعقل أما علم النفس فهو يعالج الأشياء المختلفة للحياة العقلية نظرية كانت أم عملية مثل الانتباه والذاكرة والرغبة والإرادة »(ا).

وأما الجزء الثانى الخاص بالروح الموضوعية نقيض الروح الذاتية فهو « أجمل أجزاء فلسفة هيجل إلى ثلاثة أجزاء هي :

السفة الحق بمعنى الحق المجرد للأشخاص وبحددها هيجل « بأن تكون إنسانا وأن تحترم الآخرين كإنسانيين »(١) ويقسم هيجل هذا الجزىء إلى

⁽¹⁾ Encyclopaedia Britinnica, Volume 11, p. 383

⁽²⁾ Wright: A history of modern philosophy, ch. xiv, p. 339

⁽³⁾ Hegel: The philosophy of right (Great book 46), para 36, p. 21

ثلاثة أقسام هي :

١ - الملكية : فكل إنسان له الحق في أن يمتلك أشياء .

٢ - التعاقد الذي يحمى الأفراد .

٣ - الجريمة أو الخطأ الذي يترتب على الاهتهام بالملكية بدون وجه حق وبدون إهتهام بحرية الآخرين. هذا ويقرر هوفدنج بأن « فلسفة هيجل عن الحق لها قيمة كبيرة في تأكيد الترابط بين حياة المنظمات والشخصية التاريخية للدولة ككا »(١).

ب - الاخلاقیات الذاتیة : وهی تقوم کنقیض للحق المجرد أو لغلسفة
 الحق الأطروحة الأولى وهی تعالج :

۱ - حق الفعل المجرد والصورى وهو ذلك الحق الذى يحمل محتوياته إلى الحارج ...

٢ – المظهر الخاص للفعل وهو محتواه الداخلي ..

٣ - والله باعتباره الغاية النهائية للإرادة ٢١٠ .

جد - الأخلاق الموضوعية أو الاجتاعية : وهى الفكرة المركبة من الحق المجرد والأخلاقيات الذاتية . ويقسمها هيجل إلى ثلاثة أقسام وهى :

١ --- الأسرة وهي المؤسسة الأجتاعية الأولى وهي ليست جنسية أو تعاقدية وإنما هي وحدة أخلاقية (١) وتقوم الأسرة على دعائم ثلاث وهي « الزواج .. وللما الأطفال » .(١) -- ويقوم نقيض الأسرة الأطروحة الأولى

^{1 -} Hoffding: A history of modern philosophy. Volume II, ch. iii, p. 187

^{2 -} Hegel: The philosophy of right (Great book 46), para 114, p. 42

^{3 -} Wright: A history of modern philosophy, ch. xiv, p. 342.

^{4 -} Hegel: The philosophy of right (Great book 46) para 159, p. 58.

المجتمع المتحضر وهو يقوم على الحاجات الاقتصادية المتمثلة في الزراعة والصناعة والتجارة والطبقات الحاكمة.

٣ - والدولة إهى الفكرة المركبة والوحدة الأعلى للأسرة والمجتمع المتحضر «فهى غايتهما وحقيقتهما »(١) « وتمثل حقيقة الفكرة الأخلاقية »(١) ولقد أعطى هيجل « الدولة أرفع إعتبار »(١) وفي الدولة فقط يتمتع المواطن بالحرية المطلقة ويمتلك الحقوق التي توضع ، ومع ذلك فالدولة أهم بكثير من أي شخص .

ولقد تعرض هيجل وهو بصدد دراسة الدولة إلى فلسفة التاريخ وذهب فيه إلى أن هناك مراحل أربعة : الأولى مرحلة العالم الشرق والثانية مرحلة العالم الإغريقي والثالثة مرحلة العالم الروماني والرابعة والأخيرة مرحلة العالم الألماني . ويبدأ هيجل فلسفته للتاريخ بدراسة الصين فيقول « وبالامبراطورية الصينية يبدأ التاريخ »(١) .

وتتقدم الروح الغيبية والسحرية فى الصين والعالم الشرقى لكى تصبح محاطة بالطبيعة وقواها وبالآلهة عند الإغريق ثم لكى تصبح أكثر تحديداً وتخلصا من الآلهة عند الرومان ، وأخيراً تصبح حقيقة مطلقة عند الألمان وهنا تمثل «الروح الألمانية روح العالم الجديد »(٥).

ويرى هيجل أن « تاريخ العالم بكل أشكاله المتغيرة التى قدمناها ما هو إلا عملية تقدم وتحقيق للروح »(١).

أما عن الدولة فيرى هيجل « أن الدولة تكون سليمة الكيان قوية البنيان إذا

^{1 -} Ibid: para 157, p. 57

^{2 -} Ibid: para 257, p. 80

^{3 -} Wright: A history of modern philosophy. ch. xiv, p. 343.

^{4 -} Hegel: The philosophy of history transleted by J. Sibree, part, 1, p. 116.

^{5 .} Ibid : Part iv, p. 341.

⁽⁶⁾ Ibid: Introduction, p. 16.

اتفقت المصلحة الخاصة لمواطنها مع الصالح المشترك للدولة »('' ومن ثم فيحب أن تنصهر الإرادات الفردية في ثنايا الدولة أو يجب « على الإرادات الفرديه أن تعمل داخل إطارها('').

وأما الجزء الثالث الخاص بالروح المطلق فهو المركب من الروح الذاتية والروح الموضوعية ؛ ويتكون من هذه الثلاثية :

الفن: ویتکون من جوانب ثلاث « الرمزی والکلاسیکی والرومانتیکی المسیحی(۲):.

ب -- الدين : ويتكون من الدين الطبيعي والدين الروحي ثم دين الروح المطلق وهو تركيب الدينين المتقدمين . ويرى هيجل « أن واجب فلسفة الدير هو إيجاد حل للتناقض بين العقيدة من جهة والعقل أو الشعور الذاتي من جهة أخرى »(1) .

ج - الفلسفة : وهى « التركيب النهائى فى نسق هيجل »'' ومن خلالها يكتشف الإنسان المطلق فى كل مراحل الجدل ، أى يصبح الإنسان عن طريق الفلسفة عقليا وحائزا للشعور الذاتى ويقدر مركزه الخالص فى ذلك العالم العضوى والعقلى .

⁽¹⁾ Ibid: Introduction, p. 24.

⁽٢) محمد عبد المعز نصر: فلسفة السياسةظعند الألمان. الفصل الخامس ص

⁽³⁾ Lowith, K : From Hegel to Nietzeche. part I. ch. I. p. 30

⁽⁴⁾ Hoffding: H.: A history of modern philosophy, Volume II, ch, iii, p. 189

⁽⁵⁾ Wright: A history of modern philosophy. ch. xiv, p. 349

هذه هى عناصر فلسفة هيجل المثالية ، ولقد اعتبرها الفلاسفة ومؤرخى الفلسفة مثالية مطلقة لأن أساسها الروح والعقل . إن الروح عند هيجل بعد أن مرت بمذهب الوجود وبالماهية وبالفكرة الشاملة ، وبعد أن تخارجت على شكل طبيعة بكل ما فيها من تغيرات وتناقضات ، تعود مرة أخرى إلى ذاتها بعد رحلتها تلك لكى تصل فى النهاية إلى الفلسفة قمة كل شيء وتاجه ، ولكى تصل إلى الروح المطلق نهاية مطاف كل شيء .

جـ - هجوم كيركجارد على النسق الهيجلي :

لقد نظر كبركجارد إلى النسق الهيجلى الفكرى المجرد الذى عرضنا تفصيلاته على أنه نسق لا يستطيع أن يمده « بالحقيقة التي يستطيع بها أن يجد الفكرة التي من أجلها يحيا ويموت »(۱) . فكبركجارد الذى تعد حياته مرتبطة أوثق الارتباط بأفكاره بصورة لا نجد لها مثيلا عند معظم الفلاسفة يرفض أن تكون معبرة عن تصورات وأفكار مجردة لا تشير إلى حياته الفردية المشخصة ، أو إلى الوجود الفردى المشخص . وهاهنا نلمس هجوما مرا على هيجل من حيث أن هذا الأخير أحل الخواص التصورية المجردة محل عينية الوجود الانساني . يقول جون ماكورى « إن وجودية كبركجارد تبدأ بعينية الوجود في مقابل جوهرية أو تجريدية الوجود عند هيجل »(۱) . فالوجود عند كبركجارد « ليس فكرا أو تصوراً أو ماهية ولا يمكن تحديده عقليا »(۱) .

ويستمر كبركجارد في هجومه على النسق الهيجلي فيرى من ناحية أن التحقق في الوجود لاينبع من فكرة ، ولا يتم عن طريق تصور عقلي ، وإنما يتحقق الإنسان في الوجود عن طريق الإرادة الناجمة عن حريته وإختياره لقراره ، ومخاطرته ، ومسئوليته تجاه ذلك كله ، ويرى من ناحية ثانية « أن

^{1 -} The Encyclopaedia of philosophy, N 4, 1967 p. 337

^{2 -} Macquarrie., J. Exitentialism, Apelican Book. 1973, p. 42.

⁽³ Ibid: p. 45.

النزعة الماهوية المرتبطة بالنسق الهيجلى ، تحاول أن تجعل الإنسان والأشياء كلها منصهرة فى بوتقة بناء كلى شامل تتلاشى فيه كل الاختلافات ، وتختفى فى ثناياه كل التناقضات لكننا نجد فى الوجود أشياء لاتتوافق مع هذا النسق ، كما أن فى الوجه د أموراً تظل متصلة بالمفارقة اعتماه وهى لا عقلية بالمرة »(۱) والواقع أن « إصرار كير كجارد على ما أسماه بالمفارقة ، قد تأدى به الهجوم على العقل بأفكاره وتصوراته المجردة »(۱) فكير كجارد نفسه يقرر بأن « المفارقة لا يسيطر عليها الفكر ، لأن الايمان يبدأ من حيث ينتهى الفكر »(۱) ويذهب إلى أن الفكر « يفصلنا عن الواقع ، ويبعدنا عن الحقيقة ، وأن عالم الفكر ليس هو عالم الوجود »(۱) ويدي من ناحية ثالثة أن النسق الهيجلى يتحول إلى هراء حينا نحاول الوجود »(۱) ويذهب بلا من الرء على مبيل المثال أن يفسر بالضرورة المنطقية ، مسائل مثل : هل ولد سقراط فى الوقت الذى أراده ؟ ولماذا كانت أمه قابلة ؟ ولماذا تزوج اكسانتيب بدلا من أن يتزوج بغيرها ۹(۰).

هكذا ينتقد كيركجارد « الفكر الهيجلي المجرد » من حيث النظر والتطبيق فهذا الفكر المجرد « يتجاهل ما هو عيني مشخص ، ويغفل العملية الوجودية والتحقق الوجودي الإرادي ، ويتعامى عن رؤية مأزق الفرد الانساني النابع عن كونه مركبا من الأبدية والزمانية »(١).

ثم إن كبركجارد – وقد إنهر بهذا الكشف – مضى يتطرف في معارضته إلى حد أنه لم يقف عند رفض النزعة العقلية عند هيجل، بل رفض كل مذهب، كائنا ماكان »(٧) فلقد كتب يقول: « إن المذهب يعد بكل شيء،

l - Ibid: p. 45.

^{2 -} Roubiczek., p.: Existentialism for and against, Cambridge 1966, p. 61

^{3 -} Kierkegaard, S., : Fear and Trembling, Gardan 1954, p. 78.

^{4 -} Macquarrie, J., : Existentialism, p. 107

^{5.} Roberts, D.: Existentialism and Religious Belief. p. 97

Kierkegaard, S.: Concluding unsientific postscript, p. 319

⁽٧) جوليفيه ، ويجيس : المذاهب الوجودية ، ص ٢٥

ولكنه لا يفى بأى شيء على الاطلاق »(١) ضف إلى ذلك أن المذاهب تتطلب التسليم بمسلمات وبديهيات ومصادرات لا تحتاج فى ظن أصحاب هذه المذاهب إلى البرهان العقلى ومع ذلك فتلك المذاهب تتظاهر بأنها عقلية من البداية إلى النهاية (٢) كما أن إجتهاد أصحاب المذاهب الذى يبذلونه فى سبيل نوع من الكمال المنطقى يقضى على الإدراك للواقع المعاش فعلا . و فذا كان كير كجارد يعتقد دائماً أن ما هو على صورة المذهب معارض للحياة معارضة الشيء المغلق للشيء المفتوح (٣) .

وبهذه الضربة نفسها ، يرفض كيركجارد الفلسفة ؛ وذلك على الأقل بمقدار ما تكون شيئا غير معبر عن الوجود . والواقع أن الفلسفة - بحسب تعريفها – قد وقفت نفسها على المجرد ، أى أنها مرغمة بإستمرار ، كلما التقت بالوجود ، على أن تتصور أنه ملغى وغير – موجود ، فثمة صراع حتى الموت بين الفكر والوجود أن . ولعل السبب في هذا يرجع إلى أن « الواقع العينى الذى نتصوره بعقلنا (أى المجرد) لا يمكن أبداً إلا أن يكون ممكنا » ، وهذا ما يسمح لنا بأن نشبه التركيبات العقلية بالأعمال الفنية ، إذ نستطيع أن نقول من وجهة النظر الاستطيقية والعقلية على السواء ، أن الواقع العينى لا يعرف ولا يخضع للتفكير إلا إذا ذاب وجوده في إمكانه ، أما في بحال الحياة فالأمر على خلاف ذلك فالإمكان لا يمكن أن يفهم إلا إذ كان كل ممكن ف الحقيقة وجوداً » (*) فلا وجود لفكر حقيقى إلا إذا كان وجوديا معاشا .

ويلخص روبزيك هذا كله فى قوله « لقد رفض كيركجارد كل محاولات الفلاسفة فى خلق أنساق ميتافيزيقية وصلت إلى الاكتال مع بدايات القرد التاسع عشر ، ورفض على وجه خاص النسق الهيجلى ؛ ذلك النسق الذي إدعى

^{1 .} Kierkgaard, s. : philosophicsal Fragments, p. 8

 ⁽۲) انظر كتابنا « المنطق ومناهج البحث العلمى في العلوم الرياضية والعلبيعية » دار الجامعات المصد به ١٩٧٧ . الجزء الحاص بالمابح الاستنباطي في العلوم الرياضية ص ص ٢٨٩ .

^{3 -} Kierkegaard, S. : philosophical fragments p. 79

⁽٤) حوليفيه ، رنجيس : المداهب الوجودية ص ٣٠

^{5 -} Kierkegaard, S.: philosophical fragments, p. 217

صاحبه أنه إستطاع أن يفسر به كل شيء عن العالم والإنسان تفسيراً كاملا بواسطة العقل. لقد أكد كيركجارد على أن الفلسفة لا يجب أن تكون مجردة ، بل على العكس من ذلك يجب أن ترتكز على تجربة شحصية ، وعلى موقف تاريخي يجد فرد ما فيه نفسه ، ومن هنا كانت الفلسفة عند كيركجارد بمثابة نقطة ارتكاز لكل حياة فردية وليست للتأمل التصويري المجرد »١١.

هذا هو موقف كيركجارد فى خطوطه الرئيسية العامة لكن علينا الآن أن نتناول موقفه هذا بشيء من التفصيل بحيث يبدى فيه بصورة واضحة التعارض بين تلك الفلسفة التي رفضها وبين إيمانه بالمسيحية التي إعتنقها بشكل خاص.

د - التعارض بين الفلسفة وبين الايمان المسيحي :

لقد ذهب كير كجارد إلى أنه إذا كانت الفلسفة ترى أن ثمة علاقة وطياة تربط بين الحقيقة الأبدية (كالمثل العليا التي تتذكرها النفس عند أفلاطون) وبين الإنسان ، فإن المسيحية ترى على العكس من ذلك أنه لارباط بين الحقيقة الأبدية وبين الانسان .. إن هذا الرباط قد تم قطع أوصاله في المسيحية . وفي حين أننا نجد صعوبة الفلسفة أو مشكلتها كامنة في العقل ، فإننا نتلمس صعوبة المسيحية أو مشكلتها في نطاق القلب ؛ فالإنسان في المسيحية يجد نفسه غير قادر على أن يحيا في الحقيقة ، كما لا يمكنه أن يكره نفسه على أن يكون مخلصا بدرجة كافية تجعله يرى الحقيقة الكاملة عن نفسه ، وبالإضافة إلى هذا نجده غير قادر على أن يصل إلى البساطة الداخلية لذاته والتي تتوحد فيها مثله وأفعاله توحيدا كاملا . ومن هنا فإن المسيحية تؤكد المعنى الزائف للزمان بطريقة كان توحيدا كاملا . ومن هنا فإن المسيحية تؤكد المعنى الزائف للزمان بطريقة كان لا يمكن لسقراط ولا لأفلاطون عامة أن يقبلوها ، ذلك لأن الخلاص في المسيحية لا يتكون من إنضاج أو تطوير شيء يحتويه الانسان فعلا ، ولكن من إعادة الحلق التي تمكن الانسان من أن بتحد مع الحقيقة بدلا من أن يتغرب عنها()

^{1 -} Roubiczek: Existentlalism for and against, p. 55

² - Roberts., D.: Existentialism and Religious Belief, New York 1959, p. 76.

وإذا تساءلنا الآن كيف يصبح الانسان في حالة « صراع داخلي » ؟ فإن الاجابة نأتينا قائلة إن ذلك يتم من خلال حرية الإنسان داتها ، إذ هو يبقى متسما بالخطأ وبالخطيئة بواسطة تناسيه لما يمكن أن ينقذه أو خلصه ، وهو حين يتوقف عن مثل هذا التناسي ، ويلج الأمر بكل قوته ، يجد نفسه آخر الأمر وقد تعذر عليه أن يحل المشكلة بمجهوداته وحدها ، مهما بلغ مداها ، وذلك لأن مثل تلك الحبهودات تكون نابعة عن ذات فيها على الأقل ناحية تتصف بالعبودية . طبعا يمكنه أن يتلمس معونة الأساتذة الماهرين أو بناة الأنساق الفلسفية العظام لكن مشكلته تبقى مع ذلك بدون حل ؛ ذلك لأن تعلم أو رؤية الحقيقة لاتعنى أننا نعيش أو غيا فيها ، كما أن الأستاذ أو الفيلسوف ليست لديهما القدرة على إعادة خلق النفس .. إن الله وحده هو القادر على ذلك . إلا إننا قد نسمع صوت معترض يقول « ألا يمكن أن تحل صعوبات الإنسان بنفس حريته التي انتجت تلك الصعوبات ؟ » والاجابة على هذا الاعتراض هو أن ذلك غير صحيح فقد أكون قادراً على أن أقذف بحجرة في النهر ، لكنني لاأستطيع أن أجعلها ترجع إلى .. وبالمثل فإنني لاأستطيع أن ألغي أو أن أبطل النفس التي خلقتها .. ولاأستطيع أن أصل إلى التحرر بمجرد أنني أريد أو أرغب في هذا ، لأن الإرادة أو الرغبة هي التي تحتاج إلى التحرر . إن ما أحتاجه هو نفس جديدة تأتيني عن تحرك إثم النفس القديمة ، والله وحده هو الذي يستطيع أن يمنحني تلك النفس. إن التحول الذي يعتري الإنسان، يتضمن ضمن ما يتضمنه ، انتقاله اللحظي من اللاوجود إلى الوجود ، ومن هنا يسمى كيركجارد هذه العملية الانتقالية باسم « الميلاد الجديد » ولما كان هذا الميلاد الجديد ينطوى على إهداء أو منح نفس جديدة ، فإن هذا لا يمكن أن خدث إلا بالنسبة إلى الفرد ، فليس ثمة تحول بين الجماعات .. وهذا يعني أن هذا التحول يتم تقديره فقط بواسطة فرد حدث له هذا التحول فعلا .

يعتمد الانسان إذن فعليا ودائماً على الله .. لكن المشكلة تكمن في كيفية قبول الانسان لهذه الاعتاد الفعلى والدائم على الله دون أن تبطل حريته .. إن هذه المشكلة لا يمكن أن تحل في ضوء أي نسق فلسفى ، أو من خلال أي

منظور عقلى ، إنها تحل فقط من خلال تقديم الله بتحويله إلى إنسان وسط الوجود التاريخي - إحياءاً لعلاقة المحبة بطريقة تكون الاستجابة للصدق والعظمة فيها مدعمة للإرادة الذاتية للإنسان . إن الله يزيل الهوة أو الفجوة بينه وبين الإنسان بواسطة تبديه في صورة إنسان أو تحوله إلى ما يعادل الإنسان في صورته الدنيا وذلك في المسيح .

إن الايمان المسيحى يتعارض تماما مع المعرفة الفلسفية ؛ إذ المعرفة الفلسفية تتركز على الجانب العقلى من الخلاص ، ومن ثم فهى تقصر دون الإحاطة بالمأزق الإنسانى ، وبالمحبة التى تنطوى على ضرب من الإعجاز ، والتى يحرب الله بها وينقذنا من مأزقنا . وعلاوة على ذلك فإن إثبات الإيمان المسيحى لا يمكن أن يتم بواسطة البرهان فنحن نعتقد بأن الله أصبح إنسانا فى المسيح ، وغن نعتقد أن ماهو أبدى قد دخله الزمان ، ومثل هذا النوع من الاعتقاد يختلف تماماً عن الرياضة والعلم والفلسفة ؛ وذلك لأن ما يتحدث عنه عبارة عن علاقة شخصية بين الله وبين الانسان تجعلنا نتى عاطفيا فى الغفران الإلهى ، عن علاقة شخصية بين الله وبين الانسان تجعلنا نتى عاطفيا فى الغفران الإلهى ، وفى تسليم قلوبنا الله (١٠) . يقول بلاكهام فى الابتعاد عن عبث الفكر المجرد ، أو كمنطق ليس هو منطق الفكر ، وإنما هو الحركة المباطنة الفكر المجرد ، أو كمنطق ليس هو منطق الفكر ، وإنما هو الحركة المباطنة الموجود المشخص ، إنها تحول نظر المتأملين فى كل العصور وفى كل الوجود الما المتأمل فى مشاكل وإمكانيات خاصة بالفرد الموجود الذى يبحث كيف يحيا إلى التأمل فى مشاكل وإمكانيات خاصة بالفرد الموجود الذى يبحث كيف يحيا وكيف يعيش فى حياته »(١) .

ويتبع ذلك أن على المسيحية ألا تعطى أية أهمية للبراهين أو المذاهب الفلسفية ذلك لأن العلاقة في المسيحية هي علاقة (أنا – أنت) ، تلك العلاقة الحاصة التي تفر من الحضوع لأى نسق فلسفى ، وتستعصى على كل برهان . إن البراهين على وجود الله لاطائل من ورائها هنا ، لأنها لا ترتكز إلا على ما يمكن فهمه وتعقله من الإيمان المسيحى ؛ الذي يستعصى أصلا على كل القوى العقلية . كما أن الأدلة الكوزمولوجية والغائية لا تفيد في هذا الميدان ؛

^{1 -} Roberts, D.: Existentialism and Religious Belief p. 78

^{2 -} Blackham, J. K., : Existentialist Thinkers, London 1961 p. 2

فقى العالم من الشرور ما يجعلنا غير قادرين على استنباط خط برهانى ننتقل فيه من العالم إلى الله كما إن البراهين البعدية Posteriori غير كافية ؛ لأنها لا تحفل بالشر الموجود في العالم من جهة ولا تهتم بالوقائع الجديدة التي تحدت; في العالم دوما من جهة أخرى ، كما أن الأدلة الأولية Priorie ، (كالدليل الأنطولوجي) هي أيضا غير كافية ، لأنها تنتقل من فكرة الكمال الإلهي ، إلى فكرة الوجود الإلهي ، لكن الفكر في حد ذاته لا يمكنه أن يؤسس هذا الانتقال من دائرة الفكر إلى دائرة الوجود ، ولعل هذا يمثل جوهر نقد كانط لديكارت في هذا الصدد .

إن ما يجب على الفلسفة أن تفعله في ضوء هذه الظروف هو أن تعترف بحدودها ، وأن تدرك أن الله لا يمكن التوصل إليه عقليا بسبب عدم التشابه المطلق بين الله وبين الله وبين الله وبين الله وبين الله وبين الله وبين أن عجرات إنسانية محددة تؤدى إلى بطلان الاعتقاد في الله بدلا من أن تجعل مثل هذا الاعتقاد مقبولا قبولا عقليا . والواقع أن الفلسفة حينا تنسى حدودها فإنها تتحدث عن مطلق Absolute يتسامي عن كل العلاقات المتناهية ، ويحتوى على البشر بطريقة لا يجعل في إمكان أي إنسان أن يصبح إلها بمعنى خاص (١) في حين أن الإله الحي الذي نعده في المسيحية داخلا في علاقة (أنا – أنت) لا يمكن أن يصبح مثل المطلق عند الفلاسفة ؛ لأن كل العلاقات تختفي في وحدة هذا الأخير . طبعا هناك علاقة بين الله وبين الإنسان لأن الإنسان خلق في صورة الأخير . طبعا هناك علاقة بين الله وبين الإنسان لأن الإنسان خلق في صورة أن المعضلة الرئيسية تتمثل في خطيئة الإنسان ، وأن تلك المعضلة لا يمكن التغلب عليها بواسطة العقل . ومن هنا فإن التبدى لم يأخذ صورة حقائق عقلية المنطب عليها بواسطة العقل . ومن هنا فإن التبدى لم يأخذ صورة حقائق عقلية الروحي ، وهذا الفعل الشخصي تمثل في الانسان الإله في التاريخ .

ويرى كيركجارد أن أى محاولات للبرهنة على ألوهية المسيح لاجدوى منها ، كما هو الأمر بالنسبة إلى محاولتنا البرهنة على وجود الله ، وذلك لأن

^{1 -} Roberts, D.: Existentialism and Religious Beleif p. 80.

الإنسان – الله فى التاريخ يقع وراء البرهنة العقلية .. إنه مغارقة Paradox لاتخضع لعقل أو منطق .

وفي هذا يقول بلاكهام «إن عدم معقولية المفارقة تبقى مطلقة لا يمكن ردها أو الدوران حولها ، وقبول هذه المفارقة بواسطة الإيمان لا يجعل ثمة سبيل إلى تفسيرها بواسطة العقل ١٠٠٠ والإنسان - الإله في التاريخ يعتبر مفارقة بمعنيين : فهو يكشف لنا عن اللاتشابه المطلق في التشابه المطلق ، كا أنه يكشف لنا عن طبيعتنا الحاصلة على الخطيئة وطبيعتنا الجديدة بطريقة تجعلنا نفهم ماذا يعنى أن نكون إنسانيين ، لا من خلال تعلم قضايا منطقية ، ولكن من خلال استجابتنا السلبية أو الإيجابية للمحبة الإلهية . والواقع أن السبب الرئيسي لرفض المسيحية يكمن في رغبة الإنسان إنقاذ نفسه بواسطة منهجه العقلي الخاص بدلا من أن يقبل الخلاص من الله ، إن الفلسفة تحاول باستمرار العقلي الخاص بدلا من أن يقبل الخلاص من الله ، إن الفلسفة تحاول باستمرار معالجة المسيحية بمحاولة تفسيرها تفسيراً عقلياً ، لكننا إذا حاولنا تفسير الإنسان - الإله تفسيراً عقلياً فإن أقصى ما يكن أن نفعله هو أن نحدد الألوهية في ضوء أفكارنا الخاصة ، ومثل هذا التحديد لا يبين شيئا عن حقيقة حدوث الإنسان الإله في التاريخ حدوثا فعلياً .

وعلى الرغم من كل ماذكره كيركجارد من هجوم على النزعة العقلية وعلى بناة الأنساق الميتافيزيقية ، فإن مدخله فى تناول المشكلة التى ذكرناها كان نسقياً ، فرأيه عن الطبيعة الانسانية على أنها تركيب من الأبدية والزمانية .. المعربة والضروة يرتبط تماما مع رأيه عن الانسان - الإله كمفارقة تجمع بين هذه المتناقضات ، ومن ثم فإن تحليله لما يطلبه الإنسان لا ينفصل عن اعتقاده الخاص بما يقدمه الله فى المسيح . إن هجوم كيركجارد على بناة الأنساق الميتافيزيقية لا يجب أن يعمينا إذن عن رؤية الترابط المداخلي الذي يميز نقطته هذه قيد البحث ، فهناك تطابق أو توافق بين : ١ - المسيح كنقطة فى الزمان يقدم فيها الأبدى الخلاص ، وبين ب- الايمان كتقطة فى

^{1 -} Blackham, J. K.: Six existentialist thinkrs, London 1961 p. 4

الزمان ، تكون علاقة الإنسان بالله فيها قد تحددت نهائياً (١) .

وهناك طريقان مختلفان ومتناقضان يحاولان البرهنة على ألوهية المسيح ، ولم كان اللاهوتيون يستخدمونهما حتى الآن ، فإن نقد كيركجارد لهما يعد بمثابه إسهام معاصر في هذا المجال وهما :

۱ - الطريق الذى يركز على الوقائع التاريخية ، ويذكر عنه كبركجارد أنه ذلك الذى يذهب إلى أن الوقائع التاريخية يمكن أن تبين أن يسوع المسيح قد إدعى أنه الإله لكنها لا تقطع أنه كان حقيقة كذلك . إن هذا الطريق يؤكد على تاريخية المسيح وعظمة أفعاله وتعاليمه ، لكننا يجب أن نعلم أنه رغم أن حياة يسوع المسيح تاريخية في الأساس ، فإنها لم تكن تاريخية وحسب ، ومن ها فإن أى إنسان يحدد مدخله بالتاريخ وحسب لن يكون دقيقاً .

٢ - الطريق الذي يركز على ما يسمى « بالحقائق الأبدية » في المسيحية مبيناً أنها ذات أهمية أكبر من الوقائع التاريخية التي لا نتمكن من البيقن منها على نحو كامل. ويؤكد أنصار هذا الطريق أن ما هية المسيحية ترتكز على مجموعة من القضايا الأبدية الصدق والتي تكون علاقة المسيح بها علاقة عرضية . إن مثل هذا المدخل يرى أن الطريق الذي يجعل المسيحية كلية الصدق هو العودة إلى الماهيات الأبدية التي يمكن فهمها عقليا .

لم يوافق كيركجارد على هذين الطريقين ، ورأى أن معنى المسيح لايمكر فهمه من خلال المعرفة بالوقائع التاريخية أو بالماهيات الأبدية التي تنادى بها الفلسفات . إن الايمان لايرتبط بالتعليم وإنما يرتبط بالمعلم ، والمسيح لم يكن :

۱ – مجرد إنسان تاریخی .

٢ - ولاحقيقة أبدية كلية فلسفية. وحينا يرتبط الإثنان كاارتبطاق المسيح فإن الناتج هو تحولهما معاً ، بطريقة يستعصى على العقل فهمها .. نعم إن العقل قد يهتم بمعالجة الكليات في الجزئيات . ولكنه لا يمكن أن يهتم بهذا المزيج الفريد

^{1 -} Roberts, D.: Existentialism and Religoius Beleief p. 81.

الذي هو : حقيقة كلية في شخص تاريخي . ومن هنا ندرك أن الايمان إنما يوجهنا تجاه مفارقة يستعصى فهمها على العقل ، ويظهر عنه سنقضات شتى .

والواقع أن كير كجارد كان قد وضع - مند بداية حياته الفكرية - مبدءاً لم يدخل عليه قط تعديلا فكان يقول « لا يمكن الجمع بير الفلسفة المسبحية أبداً : ذلك أننى لو أردت أن أتمسك - مهما قل ذلك - بما هو جوهرى و المسيحية وأعنى الخلاص ، لكان لابد مى الطبيعي - إذا كان حقيقياً - أن يشمل حياة الانسان كلها . وأنا استطيع أن أتخيل فلسفة بعد المسيحية ، أو بعد أن يصبح الانسان مسيحيا ولكنها ستكون حينذاك فلسفة مسيحية . إن الفلسفة لا تستطيع أن تكمل إلا إذا أندرت نفسها ، لأنها لا تستطيع أن تكمل إلا إذا أقرت بأنها لا تستطيع أن تنتج ولا حتى أن تكتشف وتفهم ما هو الوجود المسيحي القائم على مقولات لا يعرف أى عقل كيف يستنبطها »(١) فإذا صح إذن أن المسلك الديني وحده ، وعلى وجه الدقة المسلك المسيحي بكل ما يقتضيه من قلق وتمزق هو الذي يتفق حقيقة مع الحياة الحقيقية للإنسان ، فإنه يلزم عن ذلك أن الوجودية المتسقة الوفية لكل مقتضيات الوجود الحق فإنه يلزم عن ذلك أن الوجودية المتسقة الوفية لكل مقتضيات الوجود الحق التجريد ، لا يمكن إلا أن تكون وجودية مسيحية ، أو بتعبير آخر ، ولكي نتحاشي التجريد ، لا يمكن إلا أن تكون وجودية مسيحية ، أو بتعبير آخر ، ولكي نتحاشي مسيحيا المسحيا الله على أن يصير الانسان المسيحيا النه على أن يصور الانسان المسيحيا الله على أن يصور الانسان المسيحيا اله على أن يصور الانسان المسيحيا الله على أن يصور الانسان المسيحيا المسيحيا الانسان المسيحيا الانسان المسيحيا الله على أن يصور الانسان المسيحيا المسيحيا المسيحيا الانسان المسيحيا الانسان المسيحيا المسيحيا المسيحيا المسيحيا المسيحيا المسيحيا المسيحيا المن المسيحيا المسيحيا

وبسبب إصرار كه مجارد على أن الإيمان ليس صورة من المعرفة العقلية ، فلقد انتقده البُعض قائلا بأن رأيه هذا يميل تماما إلى الناحية الذاتية بأسوأ ما فى الذاتية من معان ، وفى ضوء هذا يبقى الايمان مرتبطا بالذات الفردية والإرادة الفردية ولا يرقى أبدا إلى مرتبة الحقيقة الكلية العامة . لكن الواقع هو أن كير كجارد رفض آن يشير إلى حقيقة الله والتبدى التاريخي للمسيح كحقيقة موضوعية ، لأن كلمة موضوعية إرتبطت عنده بالمعرفة التصورية والبرهانية التي تم تجريدها من العواطف والقرارات الفردية وعلاقات (أنا - أنت) .

^{1 -} Kierkegaard, S., : Sickness unto death, Garden city 1954, p. 233 ۲۷ مولیقیه ، ریجیس : المداهب الوجودیة ، ص ۲۷

لقد رأى كير كجارد أنه على الرغم من أنه يعتقد بأن الله منفصل حقيقة عن سورين كير كجارد فلقد أدرك أنه ليس ثمة طريق يدخل به فى علاقة مع الله منفصل عن إيمان سورين كير كجارد ، ومن الصعب مهاجمة هذا الإدراك(١) .

إن تحرر كيركجارد يقول بلاكهام « من الفلسفة النظرية وكذا يأسة المستمر ، جعلاه يلجأ إلى الإيمان المسيحى ، ويعتبر النسق الفلسفى الموضوعى وهما من الأوهام ، لأنه يمهد لنا سبيل الهرب من المشاكل الحقيقية التى تواجه الوجود الفردى المشخص »(").

^{1 -} Roberts, D.: Existenfialism and Religions Beleif, p. 85

^{2 -} Blackham, J. K.,: Six Existentislist thinkers, p. 3

٣ - المفارقة المطلقة

ا تقديم
 ب تحليل المفارقة تحليلا عينيا
 ج - دور العقل وحدوده في ضوء المفارقة .

552 / 574

٣ - المفارقة المطلقة

ا - تقسديسم:

إذا أردنا الآن أن نستخلص درسا نستبقيه من كيركجارد بصدد النقطة السابقة القلنا أن هناك عدة دوائر يعتمد أغلبها على العقل والفكر والنظر الموضوعي والعلم في حين تبقى دائرة الإيمان وحدها منفردة باتجاه ذاتى ينبع عن وجدان منفرد مشخص، ويقوم على المفارقة المطلقة التي تستعصى على كل فكر، وتفر من أي منطق. وأن العقل حينا ينسى حدوده، أو حينا يتجاوزها فيخضع تلك الدائرة لسلطانه، يضل ويتوه، ويحيل الايمان إلى مسألة فكرية شاحبة، في حين أنه علاقة حية مشخصة تنبض بالعواطف، وتتدفق بالوجدان. ولهذا كان كيركجارد يردد دائما « أن الإيمان يتصارع مع العقل الذي ينسى حدوده الصحيحة »(١).

إن حديثنا السابق يتضمن فى ثناياه أنه بينا تخضع دوائر العلوم والفلسفات للعقل والفكر ، فإن دائرة الإيمان تخضع للمفارقة المطلقة التى هى لاعقلية بالمرة وعلينا الآن أن نقترب عن كتب لنفحص تلك الدائرة الأخيرة فحصاً مسهباً .

رأى كيركجارد أن ليس ثمة حل إنسانى أو حل عقلى لمشكلة الوجود: ليس ثمة حل إنسانى لأن تناهى الإنسان وقصور قواه ، ومحلوديته ، وخطيئته ، تجعل من المستحيل عليه أن يتقدم وحده نحو خلاص نفسه ، وليس ثمة حل عقلى ، لأن مفارقة الوجود لا يمكن أن تحل بمقولات عقلية (٢) . وإن قيل أن فى الوجود أموراً يمكن حلها عقلياً ، أجاب كيركجارد أن فى الوجود أيضاً ما يظل متصلا بالمفارقة وهى الطرف المضاد لكل ما هو عقلى (٢) . إذ المفارقة

l - Roberts. D.: Existentialism and Religious Belief, p. 110.

^{2 -} Macquarrie, J., : Existentialism, p. 170

^{3 -} Ibid: p. 45

« لا يسيطر عليها الفكر ، لأن الإيمان القائم على المفارقة يبدأ من حيث ينتهى الفكر »(١) . ولعل في هذا ما يفسر لنا إصرار كبركجارد على مهاجمة العقل بأفكاره وتصوراته المجردة إذا كنا في دائرة الإيمان المسيحي(١) ؛ ذلك لأن قبول المفارقة بواسطة الإيمان المسيحي لا يجعل ثمة سبيل لتفسيرها بواسطة العقل(١) .

وقد يقال أن الإجابة الوحيدة على الوجود الإنسالى تتمثل فى المسيحية ، «لكن المسيحية ذاتها مفارقة »(٤). أو هى على حد تعبير كيركجارد «ترتبط بالمفارقة سواء اعتنقها الفرد بالعقيدة أو رفضها لأنها مفارقة »(٥). إن المسيحية مفارقة مطلقة والمسيح نفسه مفارقة تجمع بين الناسوت واللاهوت ، بين الزمانية والأبدية . بين التناهى واللاتناهى . إن المسيح : ذلك الإنسان الإله فى الترايخ مفارقة بمعنين : فهو يكشف لنا عن اللاتشابه المطلق فى التشابه المطلق ، التاريخ مفارقة بمعنين الموسيمين الحاصلة على الخطيئة وطبيعتنا الجديدة فى نفس الوقت (١٪ ومن هنا كان كيركجارد يردد «أن ليس ثمة دفاع عقلى أو تفسير فكرى للمسيحية . إن الأمر يحتاج إلى قفزة موجهة نحو الايمان (٧) . وهى قفزة فى الجهول ، أو سقوط فى هاوية نخاطر به دون أن نعلم مسبقاً نتائجه .

ب - تحليل المفارقة تحليلا عينياً:

حاول كيركجارد أن يعالج مسألة العقيدة من منظور فردى مشخص ، وأن يفهم ماذا يعنيه الأيمان في ضوء التجربة الشخصية .. وقام في هذا الصدد بتحليل شخصيتين من شخصيات الكتاب المقدس هما « أيوب » و

^{1 -} Kierkegaard, S.,: Fear and Trembling, p. 78.

^{2 -} Roubiczek, p. Existentialism For and against, p. 61.

^{3 -} Blackham, J. K.: Six existentialist thinkers, p. 4

^{4 -} Macquarrie, J. S.: Existentialism, p. 35.

^{5 -} Kierkegaard, S.: Concluding unscientific postscript, p. 96.

^{6 -} Roberts, D.: Existentialism and Religions Blief, p. 80

^{7 -} Macquarrie, J. S.: Existentialism, p. 170

« نبراهيم » . ووصل من هذا التحليل إلى رؤية أكثر عمقاً للإيمان انتهت إلى أن الإيمان ليس نوعا من المواساة السهلة بل هو ضرب من الحوف والقلق . وتمكن به من أن يزيل النقاب عن فكرتين محوريتين صبغتا تفكيره الوجودى وهما فكرة « المفارقة المطلقة » وفكرة « السقوط فى الهاوية » أو « القفر فى المجهول » التى ترتبط بالفكرة الأولى تمام الإرتباط .

يبدأ كير كجارد بتحليل شخصية « أيوب » الذي ضاع منه كل ما يملك م متاع ، وأصبح في بؤس شديد ، أي دون أي سبب ظاهر . وحينا يتحدث كيركجارد إلى « أيوب » فإنه لا يتحدث إليه باعتباره شخصية سلفية دينية مرموقة ، بل باعتباره شخصية عادية .. فهو يخاطب « أيوب .. أنت الذي أنا ف حاجة إليه .. نعم أنت لأنني أحتاج إلى إنسان يجوز له أن يشكو صارخا ، بأعلى ما في صوته ، حتى تتمكن أصداء شكواه من أن تصل إلى السماء حيث يتجاور الرب مع الشيطان في تدبير الخطط ضد الانسان » إن تلك الخطط هي التي خيل الإنسان إلى كيان مندهش، يرتجف خوفا ، ويرتعد ذعراً ، ويمثلاً قلقاً ، وهي أيضا التي تتركه حائراً وسط دائرة من الغموض تكتنفه من كل جانب ، فهو لا يعرف مثلا : أين يوجد ؟ وماذا عساه أن يكون ؟ ومن الذي دفع به إلى العالم ثم تركه فيه ؟ . إنه لم يستشر في ذلك كله .. وهو لا يدرك كيف اهتم بالعالم ٢ ولماذا إهتم به ، ولماذا اضطر لأن يشارك فيه ؟ .. إن هدا یذکرنا بصیحة بسکال « إننی مذعور ومبهور من وجودی هنا دون أن أکون هناك فليس ثمة من سبب بيين لي لماذا أكون هنا ولا أكون هناك .. ولماذا أوجد في هذا الزمان دون زمان غيره .. من الذي ألقي بي إلى هنا ؟ بأمر من وبتوجيه من منحت هذا المكان في هذا الزمان المعين ؟ كيف أكون إذن مسئولًا عر مولدی .. وكذلك عن شخصيتي ؟ وقد جئت نتيجة عارض غير محسوس ؟ « وإذا كنا نأتي إلى العالم دون أن نطلب المجيء إليه ، فاننا ننتهي منه أيضاً دون أن نطلب الانتهاء منه .. بداية غامضة إذن ونهاية أكثر غموضاً ١٠ .

إن تأكيد كيركجارد على الخاصية الغامضة لميلاد الانسان وكذلك لموته هي

^{1 -} Roubiczek, p.: Existentialism, for and against, p. 57.

مما يتفق عليه معظم الوجوديين وهم بذلك يحرصون على أن يضعوا فى أذهاننا أن معظم وجودنا ينبغى أن يظل سراً ملغزا ، أو لغزا غامضا ، لا يمكن حله أو فهمه أو تفسيره . كما لا يمكن لنا أن نلجاً إلى التبسيط المخل لحياة كل منا عى طريق استبعاد كل ما لا يمكن تفسيره . ومن هذا المنطلق استطاع كيركجارد أن يكتشف المعنى الحقيقي للإيمان .

حاول أصدقاء أيوب أن يخففوا على الأمر وأن يواسوه ، قائلين له : « لا تتألم يا أيوب ... إن سبب ما أنت فيه عقاب لاخطائك .. وعليك أن تتحمل الألم حتى تتطهر من رجس الأخطاء « لكن مواساة أيوب لا تكون بمثل تلك البساطة فهو يعلم أن هذا التفسير غير حقيقي . ذلك لأنه يشعر شعوراً داخلياً عميقاً بأنه على صواب حتى لو كان هذا الصواب ضد الإله .. إن ـــ أيوب ، وسر قوته الحيوية ، ورباطة إجأشه « هو شعوره بأنه على صواب رعم كل شيء إنه يدعى أنه على صلة طيبة بالله وأن قلبه يتميز بالصفاء أو النقاء ، وأن الله يعلم هذا عنه . لكن رغم ذلك كله يناقضه الوجود كله أو يقف الوجود كله ضده »(١٠١) هذه المفارقة المطلقة Absolute paradox المتمثلة في معرفة أيوب بأنه على حق ومناقضته للوجود كله له رغم ذلك كله قد تأدت به إلى أن يدرك وهو يائس قلق ما يتطلبه الإيمان . وإلى أن يعرف بأنه محدود ضئيل بالنسبة إلى الله ... وإلى أنه لا يمكنه بالتالي أن نفهم الله فهما كاملا ، ومن ثم فإن عليه أن يقبل ما هو غير معقول ، وأن يشكر الله على كل شيء حتى خلفه لمخلوقات لا غايات ظاهرة لها(٢) إن الايمان يتطلب التسليم الكامل « فلكي يقوم الايمان بتحركاته » يجب على أن أغمض عيناي ، وأن أنغمر بثقة في اللامعقول »(٢)إن عليّ أن أخاطر بالقفر في الهاوية Abyss!).

إن معنى التحركات المتضمنة في فعل الإيمان ، ومعنى فعل الايمان ذاته يمكن

^{1 -} Kierkegaard, S., : Repetition, oxford 1942, p. 112

² Roubiczek, p.: Existentialism, for and against, p. 58.

^{3 -} Kierkegaard, S., Pear and Trembling p. 44

^{4 ·} Roubiczek, P.: Existentialism, for and against p. 58

أن يتضحا بصورة أكبر إذا انتقلنا إلى قصة « إبراهيم » - وكير كجارد يخاول هنا أن يستعيد حياة الموقف الوجودى المشخص لـ « إبراهيم » . كان أمام « إبراهيم » وعد إلمى بأن البركة ستحل فى أجناس العالم كله عن طريق ذريته ، وبعد وقت أصبح هذا الوعد عبثاً ، ومع ذلك ظل « إبراهيم » يعتقد فيه (۱) فحينا ولد لإبراهيم وهو شيخ هرم صبياً ؛ طلب منه الله بعد فترة أن يضحى به عن طريق ذبحه .. ها هنا يكون كل شيء قد ضاع .. بطريقة أكثر رعباً مما لو كان لم يأت له إبن على الاطلاق .. وها هنا يكون الفعل الالهى ممناه سخرية من ابراهيم (۱) . إن الله يقدم على معجزة منافية للعقل بمولد ابن ابراهيم - ثم هو يريد أن يقضى على هذه المعجزة بعد ذلك حين يأمر الأب بذبح إبنه .. ترى من هذا الذي يهدم أصل ذرية إبراهيم ؟ وأين الرحمة والشفقة برجل بلغ من العمر عتياً وبإبن طاهر برىء ؟ لقد ضاع كل شيء »(۱) .

كان على « ابراهيم » أن يتحمل الموقف وأن يقدم عليه رغم ما منه مفارقة مطلقة .. لكنه أبطأ في التنفيذ - فلم يذبح إبنه في الحال تنفيذاً للأمر الإلهي ؛ إذ قام معه برحلة استغرقت ثلاثة أيام .. يهيم به على قسم الجبال وحينا استقر على المكان .. جمع الأخشاب وشحذ السكين وانتابته حالات عنيفة مس الحوف والفزع والرعب والزعر فلح كيركجارد في تصويرها بكل أبعادها الحركية والنفسية .. ثم تحدث المعجزة .. أو تحدث المفارقة المطلقة وهي تتضمن مشاعر مضادة تملأها الثقة والأمل .. كانت بقلب « إبراهيم » ثقة كاملة وأملا رحيما بأن كل شيء سيصبح على مايرام ، وأن ماهو غير مقبول سيصبح مقبولا ، وذلك لأن الله نفسه هو الذي طلب منه أن يذهب إبنه ، ولو كان الأمر ليس إلهيا لما أقبل « إبراهيم » على الشروع في التنفيذ .. ولكان فعله هذا يعد شروعا في القتل أو الاغتيال .. لكن المفارقة يجب أن تظل كذلك إل

^{1 -} Kierkegaard, S.: Fear and Trembling, p. 21

² Roberts, D. : Existentialism and Religious Belief, p. 112

^{3 ·} Kierkegaard, S.: Fear and Trembling. p. 24

مثل هذا الحديث سيحيل التضحية إلى ضرب من ضروب الزيف. لقد كان على « ابراهيم » أن يخبر بنفسه التناقض القائم بين مطلب مرعب رهيب وبير أمان وظفر نهائى ، وكان عليه أن يمر بتجربة الخوف والأمل معاً . كان بإمكان « إبراهيم » أن يستشعر الأمل ولكن لم يكن في إمكانه أن يعبر عنه (١٠) . إن فعل الإيمان وهو الاستعداد الدائم المتجدد للإيمان والقبول والتسليم بما هو مفارق لا يكن أن يقوم على أسس علمية أو على نسق منطقى .

والواقع أن تصور كيركجارد عن الخوف هو تصور خاص، فنحن لا نخاف هنا من خطر يمكن مقاومته، أو من موقف واضح أمام العقل والفهم يتهددنا في أيام أو سنين، إن الخوف يعنى هنا الشعور بأن الأرض التى تقف عليها هشة ومن ثم لا أمان ولا يقين، إنه شعور بعدم الثقة في أى كائن. وتمتد عدم الثقة هذه لتشمل الله في فترات طويلة «كل شيء قد ضاع». وحينا تهتز أسس كل شيء في حياة الانسان، بهذا النوع الأصلى والميتافيزيقي من الخوف، فحينئذ وحينئذ فقط، يكتشف الانسان ويخبر تماماً تلك الحقيقة الدفينة في أعماقه، التي يدعى الدين أنه يعالجها. وفي الوقت نفسه تؤكد المفارقة المطلقة على أنه لا يمكن للإنسان أن يطلب ما هو واضح وقاطع وسريع؛ إذ عليه أن يخاطر « بالقفز في الهاوية »، القفز في أعماق الهاوية التي تفصل الإنسان عن الله ، ذلك الذي لكي يكون إلها يجب أن يتسامي عن دائرة المعرفة الانسانية.

إن الطبيعة المفارقة للوجود ، رغم أنها تتضمن الخوف والمعاناة ، فإننا بمكن أن نخبر متضاداتهما ، ومن ثم نتحرر منهما ، بشرط وحيد وهو أن نقبل المفارقة قبولا تاماً . ويرى كيركجارد أنه من المستحيل أن نفرض على إنسان عقيدة دون أخرى ، ومن المستحيل أيضا أن نفرض عليه عقيدة معينة رغم إشتياقه ون أخرى ، ومن المستحيل أيضا أن نفرض عليه عقيدة معينة رغم إشتياقه إليها وإندفاعه نحوها . إن كل ما يستطيعه الإنسان هو أن يخاطر بالقفز في المجهول ، ذلك لأن الإنسان – أياماً كان موقعه – ليس منعدم القوة تماماً نعم قد نرتعد خوفاً لأن عنصر المفارقة يتضمن أن أى إختيار لنا يعتبر مخاطرة

1 - Roubiezek, p.: Existentialism, For and against, p. 59

مؤلمة ، لكن قرار القفز هذا لا محيص عن تدعيمه ومساندته ؛ فالمفارقة لا يمكن أن تحل نفسها بواسطة نتائج صادقة مجردة وعامة ، إنها تحل بواسطت حر كأفراد بمعنى أن على كل فرد منا أن يخبر فعل الاختيار بنفسه فإما أن نكوت هناك مفارقة تتعلق بعلاقة مطلقة بين الفرد الإنساني وبين المطلق ، وإما أن يعقد ابراهيم (۱) إن المفارقة التي لا يمكن الاستغناء عنها في دائرة الدين تؤكد على أن القفزة مخاطرة وعلينا أن نقفز بين يدى الله ، إذا كان علينا أن نهزم حوف الميتافيزيقي .

أكد كيركجارد على الهوة السحيقة التى تفصل الإنسان عن الله ، وهدا يتضمن – ظاهرياً على الأقل – أن ليس ثمة شرارة إلهية توجد في الإنسان . وإذا كان الأمر كذلك ، فلماذا إذن يجب علينا أن نتخذ مخاطرة القفز في المجهول أو في الهاوية ؟ إن هذا النقد رغم وجهاته ليس صحيحاً لأنه يتجاهل المفارقة التي تقف ضد كل ما هو عقلي ، والتي تستعصى على كل تفكير . إن كيركجارد يستخدم العقل إلى أقصى حدوده ، لكنه يقبل ما هو لا عقلي حينا لا تكون أمامه ثمة وسيلة أخرى ، أو حينا لا يستطيع العقل أن يؤدى مهمته . ذلك أنه رغم أن تجربة الخوف والرعب هي تجربة هدمية فإن لها جانبها الإيجابي فإذا حطم اليأس أو الخوف أو الرعب الانسان فإنه قد يتأتى منه – إذا تعمقت به خيرته – إلى إكتشاف الحقيقة التي تأخذ بيده نحو الخلاص .(")

هذه الآراء تؤدى بكيركجارد إلى أن يجعل من الايمان والمخاطرة التي يتطلبها الإيمان نموذج التمسك الصادق والالتزام الحقيقي . والايمان في نظره هو الحقيقة في أعلى صورها ، لا لأنها حقيقة الله وليست حقيقة الانسان ، ولكن أيضا لأنها تقتضى أعلى درجات الذاتية التي سبق ذكرها . وعدم اليقين الموضوعي لأن الإيمان لا معقول – يمنعني من الإفصاح عنها إلا في العاطفة والشعور مأن وجودي بأكمله – حتى في الأبد – مهتم بها . (1) يقول كيركجارد « تبلغ

^{1 -} Kierkegaard, S., Fears and Trembling, p. 187

^{2 -} Roubiczick, p.: Existentialism. For and againt, p. 61.

٣ - جوليفيه ، ريجيس : المفاهب الوجودية . ص ٤٠ .

الذاتية أقصى مداها فى العاطفة ، والمسيحية هى المفارقة ، والمفارقة والعاطفة تتفقان معا اتفاقاً تاماً والمفارقة تتمشى مع ما يوجد فى أعلى مراتب الوجود »(١) .

ويرى كيركجارد أن تذوق تجربة المطلق لا يمكن أن يتم أبداً في داخل وحدة الوجود كما إرتأى ذلك أسبينوزا ؛ لأن هذه التجربة في الداخل مفارقة وسر .. من حيث أن الأبدى الذي تؤدى إليه الذاتية قد صار هو نفسه شيئاً تاريخيا وزمانيا . وذلك الشيء المتعالى الذي أتعلق به - وأصطدم به - في وقت واحد أثناء معاناتي لوجودي – هو دائما المفارقة المطلقة التي هي الإنسان -- الله أي المسيح. ومن طريق صلتي به، تلك الصلة التي ينبغي أن تكون معاصرة أعيشها في الآن أحقق ذاتي فيما تضمنه هذه الذات من أبدية ، وأحصل بذلك على حالة السعادة الأخيرة (٢) . ذلك عن المفارقة أما عن السر الذي ألمسه هنا ، والذي يحدد أعمق ما في الألم الذي يعانيه المتدين ، فهو سر « التعالى » المطلق ، الذي من حيث هو كذلك ، ليس بالضرورة أي إرتباط بشيء سوي ذاته . وهو - مع ذلك - لا يوجد بالنسبة لي إلا في الصلة التي لي معه وبفضل وعيي بهذه الصلة المتناقضة أحقق بقوة الانفعال العاطفي – لاالعقل كل ما في الحياة الباطنية من ثراء . إن اتصالي بالمتعالى هو ثمتنذ اتصال أحياه . لامجرد اتصال أتصوره، لأنه في جوهره ليس معرفة .. أو فكرا .. أو فلسفة .. إنى ألمس مطلقي الخاص وأحياه في الوقت نفسه . هذا هو سر المثول « أمام الله » - أو بتعبير أدق - كما لاحظ كيركجارد « أمام المسيح » (").

إن الوجود المسيحى – شأنه فى ذلك شأن كل وجود آخر – نسيجه التوتر والانفعال العاطفي (ﷺ . فالوجود الحق الذي لانيمكن أن يفهم إلا في علاقته

Kierkegaard, S., concluding unsientific postscript, p. 255

٢ - جوليفيه ، ويجيس : المذاهب الوجودية . ص ١٤

^{3 -} Kierkegaard, S., : Sickness unto Death, p. 224

^{4 -} Blackham, K.: Six existentialist think p. 7.

بالمسيحية ، أو بتعبير أدق مع واقعة « الوجود في الذات » (١) يتفتح عن سرمد ، ولكنه يتحقق في اللحظة الحاضرة ، إنه انتظار واختيار ، وجد وتفكر ومخاطرة وكسب ، حياة وموت ، مستقبل يعود الى الظهور على صورة الماضي وماض يتمثل في المستقبل ، اتصال وصراع ، وتوتر دائم بين المتناهي واللامتناهي . الإنسان يوجد إذن في حالة تعطى بها المتقابلات المتطرفة معا دائماً في تعارضها نفسه ، وهو لذلك يعرف القلق والسكينة معا ، وسكينته مصنوعة من قلقة ذاته ، كما أن القلق ثمرة السكينة . ولهذا كان الاختيار بالنسبة له دائماً ، وثوبا إلى ماوراء كافة ما يبدو أنه أحكام عقلية ، واجتيازاً لمهاوى العقل المجرد ، ومخاطرة بالكل وبنفسه ، وتأكيداً في إختيار مهيب (وعليه مع ذلك أن يجدده باستمرار) لحقيقة ما هو أبدى ، وتأكيداً للذات ، وتأكيداً للذات ، وتأكيداً المؤت نفسه باعتبارها أبدية (٢).

جـ - دور العقل وحدوده في ضوء المفارقة :

لكن أيكون كيركجارد بهذا الرأى الذى أتى به عن « العبث » وعس « المفارقة » اللتان تسيطران تماماً على الدائرة اللاهوتية قد ضحى بالعقل والفكر والفهم الإنساني ؟ الواقع أن كيركجارد قد ناقش طويلا وفي العديد مس مؤلفاته و كتاباته هذا الموضوع ، كما أن آراء كيركجارد في هذا المصدد أثارت عاصفة من النقد الحاد من مفكرى عصره ومن المفكرين والباحثين الذين أتوا بعده وحتى أيامنا المعاصرة .

لقد ذهب كيركجارد بغية توضيح العقيدة المسيحية ، وبيان طبيعتها إلى أن مثل هذه العقيدة تتنفس تنفسا سليما وصحيحا في الجو الصحى والمبارك لعبنية تفر من كل منطق ، ولمفارقة تهرب من أى فكر ، وأنها لاتخضع لسلسلة منصلة من المقدمات والنتائج ، ولا تعبأ بأى ارتباط بين علة ومعلول . إنها تمزق كل

⁽¹⁾ Kierkegaard, S.: concluding unscientific postscript, p. 255.

و جونيميه ، رئيس : المذاهب الوجودية صعى ٤٤ - ٤٥

القوانين ، وتحبط كل منهج ، وتهدم أى نسق صارم من الأنساق العقلية . إنها قريبة من ألحب الأعمى ... فاذا كان للفرد استعداد كامل لأن يصبح « أعمى كلية »(١) . فإنه يصبح قادراً على أن يلج فى حب حقيقى صادق ، وعلى أن يتمتع ببركة هذا الحب ، أما إذا فتح عينيه ، واستخدم ضياء العقل ، ونور الفكر فإن الحب عنده لابد وأن ينقلب حباً شاحباً فاتراً يقضى على تدفق العاطفة ، وهياج الوجدان ، وثورة الشعور . وكذا الأمر فيما يتعلق بالعقيدة المسيحية ؛ فلا معقولية المسيحية تتطلب قدراً هائلا من العاطفة ، وقوة متدفقة من الحماس ، نستطيع بفضلهما أن نقبل على مخاطرة « القفز فى الهاوية » دون أن نتريث ، أو أن نتردد ، أو أن نفكر ، لأن ترددنا هذا أو تفكيرنا سيقضى على شوقنا العاطفى الجارف المتجه نحو الإيمان ، وسيحيل الإيمان إلى دائرة فاترة شاحة .

نستطيع الآن أن نفهم معنى تأكيد كيركجارد الذى يقرر بأن العقيدة الدينية الحية تتناقض تماماً وبحدة مع أى نوع من المعرفة العقلية ، كا نستطيع أن نعى بأن الإيمان يمثل دائرة خاصة لا يمكن أن تتداخل أو تتقاطع أو تتناظر مع أى دائرة أخرى علمية أو فكرية .. إن العقيدة المسيحية تشبه الحب الأعمى المتدفق العاطفة المندفع بلا حدود والغير عابىء بالتنافضات النظرية التى لا حلول لها .

إن ما قرره كيركجارد هنا بشأن عبثية المسيحية ، وأن المسيحية مفارقة أثار ويثير العديد من التساؤلات مثل: أيوجد صراع مرير حقاً بين العقيدة أو الايمان وبين العقل ؟ وإذا كان الأمر كذلك فهل يمكن أن نقول بأنه لا دور إطلاقا للعقل في مسألة الإيمان ؟ وهل يمكن لنا أن نرفض كل فكر وكل فهم وكل عقل من أجل عقيدة عمياء تشبه الحب الأعمى ؟ أيقتصر دور العقل على البرهنة على أن الإيمان المسيحى يجعل الفكر في مرتبة أدنى ؟ ويرتبط بمثل هذه النساؤلات تساؤل آخر أساسي يتعلق بموضوع الإله الأبدى المتجسد في الزمان ، إذ كيف نتمكن من قبول هذا الارتباط اللاعقلي بين الإله الأبدى 1- Johnson, H. A., & Thulstrup N.: A Kierkegaard critique Library of congress, U.S.A. 1962. p. 209

وبين الانسان الزمانى .. هذا الإرتباط الذى يمثله السيد المسيح : الإنسان . الإله فى الزمان .

إن المفارقة المطلقة فى المسيحية ولا عقلانيتها وعبثيتها تتمثل فى تمول الحقيقة الأبدية إلى وجود زمانى « أى تحول الإله الأبدى إلى إنسان يوجد ويولد وينمو غير متميز فى ذلك عن أى فرد إنسانى »(١) يقول كيركجارد « إن وجود ما هو أبدى فى الزمان ، وخضوعه من ثم للميلاد والتمو والموت .. هو إخلال بكل فكر »(١) . كما يذكر فى كتاب « Training in Christianity » أنه « ليس بكل فكر »(١) . كما يذكر فى كتاب « Training in Christianity » أنه « ليس ثمة أمر أدعى إلى الجنون المطبق ، من تصور إنسان مفرد على أنه الإله .. إن هذا التصور لا يمكن قبوله فى الأرض ولا فى السماء ولا فى أى تفكير خيالى »(١) .

ويجب أن نلاحظ هنا أن كيركجارد قد أكد مراراً وتكراراً على أن المسيحية ليست مذهبا وليست نسقاً فكرياً ، وأننا نقع في الخطأ حين نعتبر مفارقة الإله .. الإنسان في التاريخ مذهباً من المذاهب أو نسقاً من الأنساق الفكرية ونهاجمه على هذا الأساس (1) .

غالباً ماكان كيركجارد يسأل نفسه عما إذا كانت حياة السيد المسيح محققة تماماً للمفارقة المطلقة ؟ وفى تناول كيركجارد المبكر لهذا الموضوع (١٨٤٣ – ١٨٤٣) قرر أن الإله الإنسان فى التاريخ هو المفارقة النهائية ، وأن هذه المفارقة تتمثل فى أن إبن الله أصبح إنسانا حاضراً فى العالم ، عائشاً فيه ، كأى فرد إنسانى »(٥) .

والواقع أننا لانعلم على وجه الدقة ما إذا كانت نقطة البداية في تناول كيركجارد لهذا الموضوع هي المفارقة المطلقة العمياء .. بمعنى أننا لا نعرف ما إذا كان كيركجارد قد بدأ بالمفارقة المطلقة (الإنسان الإله في التاريخ) ثم

^{1 -} Kierkegaard, S., : Concluding unscientific postscript, p. 188,

^{2 -} Ibid, p. 513.

^{3 -} Kierkegaard, S.: Training in christianity p. 84.

^{4 -} Johuson H. A. & Thulstrup N. A. Kierkegaard critigue, p. 211

^{5 -} Ibid, p. 215.

خرج منها بوصفه لطبيعة العقيدة المسيحية باعتبارها عاطفة متدفقة عمياء ، أم أنه إتخذ من العاطفة العمياء نقطة بدايته ثم خلص منها إلى أن المسيحيين يقبلون مفارقة الإنسان الإله في التاريخ قبولا إيمانياً أعمى دون أدنى تفكير ، ودون أى وعى بتناقضات هذه المفارقة .

وهناك أمر آخر في المفارقة المطلقة لا يقبله العقل والقلب على حد سواء ، وهذا الأمر يتعلق بالتجسد Incarnation . يقول كيركجارد في كتابه Philosophical Fragments « إن التجسد جنون بالنسبة إلى العقل ونفور بالنسبة إلى القلب الإنساني »(۱) . إن النفور ليس نفوراً عقلياً ولا يرتبط بالعقل ، وإنما النفور هنا نفور قلبي يخص القلب وحده .. إنه لا يتعلق بالفهم أو الفكر ولكنه يتغلغل إلى الأعماق .. إلى سويداء القلب .. والسبب في ذلك هو أن هذا التجسد يجرح ثقة النفس الإنسانية ، ويدمى مشاعر الإنسان.

ولكى نحصل على فهم دقيق لتصور كبر كجارد عن المفارقة فعلينا أن نذكر أمثلة أخرى عليها غير المفارقة الرئيسية والأساسية : مفارقة الإنسان الإله فى التاريخ : فهناك مفارقة التجسد التي ذكرناها منذ لحظة وقلنا أنها تمثل جنونا للعقل ونفوراً للقلب .. هي مفارقة لأن التجسد يعني أن ما هو أبدى حين يتجسد فإنما يتجسد في زمان معين ، ويحمل طابع الإنسان بعد أن كان يحمل طابع الإله .. إن التجسد يؤدى إلى الخلط بين ما هو لاهوتى وبين ما هو ناسوتى ، كما يؤدى إلى قطع اتصالية الأبدية بلحظة زمانية من تاريخنا الأرضى ، وهاهنا تكمن المفارقة . هناك أيضاً صعوبات بالغة تعترض تفكيرنا العقلى ، وفهمنا الإنساني حين نحاول النظر إلى العناية الألمية والفداء ، يمكن وفهمنا الإنساني حين نحاول النظر إلى العناية الإلمية والفداء ، يمكن تقسير الفداء المحسب لكننا لا يمكن أن نقبلهما قبولا عقلياً (٢٧٪. ضف إلى ذلك أن نؤمن بهما وحسب لكننا لا يمكن أن نقبلهما قبولا عقلياً (٢٪. ضف إلى ذلك أن هناك عدة تقابلات يجمع كل تقابل منها بين طرفين متضادتين ، مما يستحيل أن هناك عدة تقابلات يجمع كل تقابل منها بين طرفين متضادتين ، مما يستحيل قبوله بواسطة العقل ؛ فالتبدى يقترن بالسر ، والسعادة ترتبط بالأمل ، واليقير

¹ _ Kierkegaard, S. : Philosophical Fragments, p. 36

^{2 -} Johnson H. A. & Thulstrup N.: A Kierkegaard critique, p. 216

يتحد باللايقين ، ويسر الحياة الدينية بعسرها ، كما تتوحد الحقيقة بالعبث(١) .

نحن الآن فى وضع نستطيع معه أن ندرك ما إذا كان كيركجارد قد نظر إلى المفارقة على أنها أمر يتصارع مع العقل بالمعنى الدقيق للكلمة أو أن الأمر خلاف ذلك .

لقد رأى بوهلين Bohlin وتابعه في ذلك كثير من المفكرين والباحثين أن المفارقة عند كيركجارد تقف على طرفي نقيض مع الفكر والعقل والفهم ، لكن باحثا دانماركياً هو N.H. Soe يرى خطأ التفسير الذي ذهب إليه بوهلين وغيره بصدد المفارقة باعتبارها في صراع دائم مع العقل ، أو باعتبارها مضادة للفكر والفهم كما ذهب Soe إلى أن ما قرره بوهلين من أن المفارقة تتفق أحياناً وتتوحد مع الخبرة العملية اللاعقلية التي لاتخضع ولاتغسر في ضوء التصورات العقلية ، ولا تقبل قط إلا في دائرة الإيمان هو أمر خاطىء تماما ؛ فليس ثمة نص كير كجاردي واحد يحتمل مثل هذا التفسير(١) . ويمضى Soe في بيان موقفه المعارض لموقف Bohlin مدعما نفسه بقول لكيركجارد يقول فيه « أنه ليس من الصعوبة بالنسبة للإنسان أن يفهم أن المسيحية لايمكن أن تفهم ، لكن وجه الصعوبة تتمثل في محاولتنا فهم ما تتطلبه المسيحية من نكران لذواتنا وهدم أنساقنا الفكرية »١٦) . وهذا الأمر لا يتصل من قريب أو بعيد بالخبرة العملية اللاعقلية باعتبارها مضادة للعقل كما ذهب إلى ذلك بوهلين . إن كيركجارد يمثل في نظر Soe ذلك المفكر الأمين الذي يعترف صراحة بأن محتوى العقيدة لايمكن أن يبرهن على صحته ، أو أن نقيم الدليل على ترابطه وتماسكه في بناء نسقى كما فعل ذلك هيجل على سبيل المثال . والواقع أننا لايمكن أن نبنى محتويات العقيدة على هيئة نسق فكرى ، ولايمكن أن نقيمها كالعلم الرياضي على هيئة نسق استنباطي Deductive Method نبدأ فيه بعدد من المقدمات والتعريفات التي تكون القضايا الأولية Primary Propositions ثم نستنبط منها

⁽I) Kierkegaard, S.: Concluding unscientific postscript. p. 387

أستاذ اللاهوت بجامعة كوينهاجن.

⁽²⁾ Johnson, H. A. & Thuistrup, N. : Akierkegaard critique p. 217

⁽³⁾ Kierkegaard, S.: Concluding unscientific postscript, p. 514

سائر القضايا الثانوية Secondry Propositions وذلك فى تسلسل محكم، وانتقال فكرى، يسوده الترابط واللاتناقض ؛ إذ نحن لا نستطيع على سبيل المثال أن نستنبط فكريا مسائل الخلاص والتجسد من مقدمة أو أكثر. وبحس لا نستطيع أيضاً أن نؤسس العقيدة على أساس من منهج استقرائي Method الذ نحن فى ميدان العقيدة لا نستطيع أن نتوصل إلى القوانين فالنظريات بدءا من ملاحظات وتجارب وفروض ، ويكفى أن نتذكر هنا قول كير كجارد الذى أكده وكرره مراراً وهو أن المسيحية ليست نظرية ولامذهبا. إننا هنا لا نواجه هنا أواجه هنا وحده هو الذى يعى تلك الرسالة ويفهم ذلك الاعلان . وما على الإنسان إلا الإيمان بهما وحسب(۱) .

ولقد ذكر كيركجارد في إحدى يومياته « أن المفارقة المتعلقة بالحقيقة المسيحية ، هي الحقيقة من حيث هي متعلقة بالله » ولا يعنى هذا أن العقل عُوت وينتهي حيث توجد مفارقة ، إذ يمكن للعقل في هذه الحالة أن يذكر أسباب وعلل عدم وجود أسباب وعلل لما هو عقلي .

ويذكر Soe في مقالته الرائعة التي وضعها باللغة الدانماركية ونقلتها إلى الانجليزية كركجارد في المفارقة » أن بوهلين اقتطف عبارة كيركجارد القائلة بأن العقيدة الحقة تتنفس تنفساً صحياً مباركا في العبث وأنها من ثم تشبه الحب الأعمى لكي يخلص منها إلى أن العقيدة مجرد عاطفة هوجاء متدفقة ومنغمسة في المفارقة ، وفي ذلك ما يبعدها تماما عن رزانة العقل ، وثبات الفكر . ويرى Soe عدم صحة هذا الرأى الذي قاله بوهلين ويستند إلى عبارة قالها كيركجارد تذهب إلى أنه ليس ثمة تناقض ذاتي في

⁽ه) لمزيد من التفاصيل حول المنهج الاستنباطي والمنهج الاستقراقي يمكن للقاريء الرجوع إلى كتاب المؤلف: المنطق ومناهج البحث العلمي في العلوم الرياضية والطبيعية ، دار الجامعات المصرية . الاسكندريه . ١٩٧٧ .

I Johnson H. A. & Thulstrup,, N. A. Kierkegaard critique p. 218

تصور المسيح الذي هو الإله المتجسد في صورة عبد أو إنسان . كما يستند كذلك إلى معنى ذكره كيركجارد في كتابه ﴿ نتف فلسفية » يقول فيه أن « العقل يمكن أن يفحص مسألة التجسد ، كما يمكنه فحص العلاقة الخاصة التي تقوم بين الفرد والإله »(١) ها هنا يمكن أن تعنى المفارقة « سقوط العقل » أو « العاطفة المفارقة للعقل »(١) .

ويضيف Soe إلى ذلك نصا كيركجارديا هاما ، يرى أن المفارقة تصور Concept وأنها يمكن أن تكون « لاشيء » أو « هراء » من حيث كونها علامة من العلامات التي تجعل العقل يقر بعجزه عن فهمها وتعقلها . يقول كير كجارد « إنه لأمر سطحي أن نفترض بأن المفارقة ليست تصوراً تضم تحتها كل أنواع العبث التي تفر من كل فكر ومنطق .. إن المفارقة والعبث لايمكن للعقل أن يحولهما إلى لا شيء أو هراء ؛ إذ هما علامتان أو لغزان مركبان يضطر العقل لأن يقول بصددهما : لايمكن أن أحل هذه العلامة ، أو هذا اللغز .. ولا يُكن لي أن أفهمهما ، لكن هذا لا يعني أنهما مجرد هراء أو لاشيء ١٥٠٠ .

قرأ كيركجارد مؤلف ليبنتز المعنون Théodicée في عام ٤٢ – ١٨٤٣ ووافق على هجوم ليبنتز على معاصره بايل Bayle في نقطة هامة وهي أن بالامكان التوفيق بين العقيدة والعقل ، أو يمكن إقامة توافق بين العقل والنقل ، وكان بايل يرفض رفضاً قاطعاً أن يكون هناك، توفيقاً أو توافقا بين العقيدة والعقل . تأثر كيركجارد بموقف ليبنتز Leibnitz وبمعالجته لهذا الموضوع في مقدمة الـ Théodicée واستوقفته عبارة موجودة في ص ٥٢ من هذا المؤلف يقول فيها ليبنتز « to see»تستخدم لذلك الذي يعرفه الفرد من العلل و ١٥ believe تستخدم لذلك الذي يمكن أن يستنتج من المعلولات » والواقع أن ما عبر عنه كيركجارد بقوله أن المسيحية مفارقة وأن الفلسفة تأمل هو نفس

^{1 -} Kierkegaard, S., Philosophical fragments, p. 55

^{2 ·} Ibid p. 38

^{3 ·} Kierkegaard S.: Jornnal No 1033

[.] لمعرفة أكبر بموقف ليبتنز في هذه النقطة وغيرها يمكن للقارىء أن يرجع لكتاب المؤلف : ليستر . فيلسوف اللمرة الروحية ، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٠ .

ما عبر عنه ليبنتز حين ميز بين ما هو فوق العقل وما هو مضاد للعقل .. فالإيمان يعلو على العقل ويتجاوزه ، ولقد أعاد كيركجارد تأكيد ذلك في يوميات عام . ه ١٨٥ حين ذكر أن « العقيدة شيء يعلو على حدود العقل ويتجاوزها »(١) .

إن هذا لا يعنى بطبيعة الحال أن كيركجارد كان متفقا تماما مع ليبنتز ، وفى جميع آرائه .. إذ أن الأول لا يمثل تيارا عقليا مثله المفكر الثانى خير تمثيل .. لقد شعر كيركجارد فقط أن من واجبه أن يرى العقيدة وهى خالية من أى لبنات فكرية أو أنساق منطقية ، ومن هنا كان عليه أن يطلق على العقيدة بأنها مفارقة وأنها عبث بمعنى أنها تعلو على الفكر والمنطق وتتجاوزهما لا بمعنى أنها مجرد هراء أو لا شيء(٢) .

والواقع أن كيركجارد أعلن مرارا وتكرارا أن الله لم يرتب مسائل العقيدة ترتيبا عقليا ، ولم ينسقها تنسيقا منطقيا ، وذلك بغية كسب إيمان الناس القلبى أكثر من كسبه لفهمهم العقلى . وهاهنا وجد كيركجارد كل رضاه فى القول بأن المسيحية مفارقة وعبث وذلك كي يبين أن على معتنق المسيحية أن يصل إلى الحالة القصوى من الشدة العاطفية والإنجاء نحو الذاتية . يقول كيركجارد في حاشية غير علمية « إن المفارقة والعاطفة يلائمان بعضهما البعض تماما .. والمسيحية هي المفارقة ، وتلك المفارقة تلاهم الإنسان الذي يكون على حافة الوجود » (٢) وعلى هذا النحو يمكن أن نفسر ضرورة وجود المفارقة »(١)

والحق أن ما هية الإنسان عند كيركجارد تتمثل في الذاتية .. والذات الحقة عنده ليس الذات العارفة وإنما الذات الأخلاقية .. وإذا لم يكن العقل في (الذات العارفة) على قناعة بالمفارقة ، غير قادر على استيعابها ، فإن المفارقة تناسب الإنسان .. الموجود .. الذات الانسانية الأخلاقية كما تناسب اليد الجولف » () .

⁽¹⁾ Johnson H. A. & Thulstrup N., Akierkegaard critique p. 220

⁽²⁾ Kierkegaard, S.: Journal No 1033

⁽³⁾ Kierkegaard, S.: concluding unscientific postscript p. 225.

⁽⁴⁾ Johnson, H. A. & Theulstrup N. A. Kierkegaard critique p. 221

⁽⁵⁾ Klerkegaard, S.: concluding unscientific postscript, p. 281

والواقع – يقول Soe – أن كيركجارد كان مقتنعا بأن المحتوى الفكرى للمسيحية ليس لا شيء ، لكنه شيء يفهم بوضوح خلال دائرة الإيمان لا دائرة العقل . ودائرة الايمان هي دائرة من نوع خاص يتحول فيها العبث والمفارقة إلى أمور مقبولة إيمانيا وقلبيا ، وبهذا المعنى يمكننا أن نفهم المسيحية بأنها رسالة تأتى من الخارج وتأتينا بالخلاص (١١).

ويهمنا أن نوضع الآن أن الغرض من هذا العرض ليس مجرد تأييد موقف كير كجارد ؛ فالواقع أن كير كجارد كان مخطئا من عدة نواح ، وشاركه خطأه هذا رجال اللاهوت الأرثوذكسي المعاصرين له والتراث اللاهوتي الكلاسيكي كله . لقد اعتقد كير كجارد قبل أن يتحدث عن فكرة التجسد ، وبانفصال تأم عنها .. أن من الممكن أن نعرف شيئا عن طبيعة ووجود الله . لقد تعلم ذلك من الإغريق ومن اللاهوتيين أي من رجال الفلسفة ورجال الدين ، ومن ثم أدرك مدى المفارقة في قولنا أن الله الأبدى يظهر في الزمان وبصورة تاريخية ، لكنه إذا علم أن حقيقة الأمر هي أننا لا نستطيع أن نعرف الله قط إلا في المسيح المتجسد ، فإن رأيه كان ولابد سيختلف ، كما أنه كان ولابد أن يتراجع عن رأيه القائل بأن الله الانسان في التاريخ مفارقة ، ضف إلى ذلك أنه كان سيقبل القول بأن العقيدة تتنفس تنفسا صحيحا ومباركا من خلال أبدية المسيح المتجسد ؛ حينئذ وحينئذ فقط كان سيدرك أن التصور اليوناني للأبدية هو تصور زائف .

I - Johnson H. A. & Thulstrup N. S. A. Kierkegaard critipue p. 221.

REFRENCES

- 1 Aaron, R. L : John Lock, Oxford University press, London, 1937 .
- 2 Ayer, A. J. & Winch, Raymond: British empirical philosophers. Lock, Berkeley, Hume, Reid and J.S. Mill, Routledge & Kegan paul, London, 1965.
- 3 Archambault, P.: Leibniz, German and Paris.
- 4 Baruzi, J.: Leibinz et L'originisation religious de la Terre, Felix Alcan, Paris, 1907.
- 5 Bastide, Ch.: John Locke Ses Theories politiques of Leur influence en Engleterre (Paris 1920).
- 6 Bosanquet, B.: The philosophical theory et the State, London, 1920.
- 7 Boutroux, E .: La Monadologie, Libraire Delagrave, Paris, 1938 .
- 8 Bridoux, A.: Ocuvers et Lettres de Descartes, Paris, 1949.
- 9 Brubacher, John: Modern philosophies of Education, Mcgrau Hill book Company, New Yourk, London, 1969.
- 10 Bowie, J.: Hobbes and his Critics, London, 1951.
- 11 Carr, H, W. The Monadology of Leibniz, Los Angeles, 1930.
- 12 Chartier, E.: Spinoza, Paris, 1931.
- 13 Cobban, A.: Rousseau and the modern State, London, 1943.
- 14 Cottingham, John: Descartes, Conversation With Burman, Clarendonpress, Oxford, London, 1976.
- 15 Cresson, A.: Leibniz, Sa Vie, Son Oeuvere, Sa philosophie, Presses Universitoires de France, Paris, 1947.
- 16 Debricon, L. Descartes, Louis Michanud, Paris.
- 17 Durant, W .: The Story of philosophy, New York, 1938.
- 18 Edwards, Paul & Artheur pap: A modern introduction to philosophy, New York, London, 1973.
- 19 Erdman, J, E.: History of philosophy translated by Wilson, Mayflower Press, 1824.

- 20 Fouillée, A. Decartes, Libraire Hechette, Paris . 1949 .
- 21 Flew, Anton y: God & philosophy, Hutchinson Company, London, 1974.
- 22 Garforth, F. W.: The Scope of philosophy, Longman Group LTD, London, 1977.
- 23 Grene, 'Marjorie: Spinoza, Anchor books Garden City, New York, 1973
- 24 Hamlin, O : Le Système de Descartes, Paris 1921 .
- 25 Hamphire, Stuart : The Age of Reason, A Mentor book, New York, 1956.
- 76 Hoffding, H.: A history of modern philosophy Macmillan , London, 1935 .
- 27 Joachim, H. H.: A Study of The Ethics of Spinoza, Oxford, 1901.
- 28 Josph, H. W. B.: Lectures on The philosophy of Leibniz, Oxford, 1949.
- 29 Latta, R.: The Monadology and other philosophical Writings of Leibniz, Clarendon Press, Oxford, 1808.
- 30 Lock, John: An Essay Concerning Human Understanding, London, 1934.
- 31 Mckeon, R.: The Philosophy of Spinoza, New York, London, 1928.
- 32 O'Connor, D. J.: A Critical history of Western Philosophy, London, 1964.
- 33 Rohde, Peter: Kierkegaard, George Allen & Unwin, London, 1963
- 34 Russell, B.: A history of western philosophy Unwin LTD, London, 1981.
- 35 Wahl, Jean: Etudes Kierkegaardiennes, Vrin, Paris, 1949.
- 36 -Wyschogrod, Micheal: Kierkegaard and Heidegger, Routledge & Kegan Paul LTD, London, 1954.
- 37 Wright, W: A history of modern philosophy, New York, 1942.